

دراسات فى
الوثيقة الخضراء الكبرى
لحقوق الإنسان فى عصر الجماهير

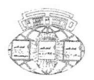
إعداد

طلال سلمان — د. صادر يونس

د. محمد المجذوب — د. عصام سليمان

د. رامز عمار — د. سمير عالية

د. غسان رباح — د. على الشامى



إهــــــــداء 2005

اللجنة الشعبية العامة للثقافة

الجماهيرية العربية الليبية

دراسات فى

الوثيقة الخضراء الكبرى

لحقوق الإنسان فى عصر الجماهير

دراسات فى

الوثيقة الخضراء الكبرى لحقوق الإنسان فى عصر الجماهير

إعداد

طلال سلمان — د. صادر يونس

د. محمد المجذوب — د. عصام سليمان

د. رامز عمار — د. سمير عالية

د. غسان رباح — د. على الشامى



المركز العالمى لدراسات وأبحاث الكتاب الأخضر

الطبعة الأولى
1990 م.

هاتف: 40705 · 45565 ـ مبرق: 20032 - 20668
ص.ب: 80984 ـ طرابلس ـ الجماهيرية

المقـــدمـــة

في الأسبوع الأول من شهر المريخ (مـارس) 1988، توجّـه **معمر القذافى**، على رأس تظاهرة ضخمة، إلى أحد سجون العاصمة (طرابلس)، فبـادر بنفسه بهـدم السجن، وأفرج عن سجنـائه وسط صيحـات الفرح والابتهاج، وقال لهم: **«إن وجودكم داخل السجن وصمة عار... إننى جئت محرراً ومحطماً للقيود ولا يمكن أن أكون سجاناً»**.

وفى ذلك الوقت كـانت فكرة **الـوثيقة الخضـراء الكبرى لحقـوق الإنسان في عصر الجماهير** تختمر في عقله وقلبه، وتخضع لمناقشات ومداولات عميقة وهادئة في عقول المثقفين وأساتذة الجامعات وأعضاء المؤتمرات الشعبية واللجان الشعبية.

وبعد أشهر ثلاثة صدرت **الوثيقة الخضراء**، وأحدثت دوياً هائلاً في العالم، ونبّهت الجماهيـر إلى وجوب التمسـك بالحقـوق التى اكتسبتها بالنضال والكفاح، ووجوب المطالبة بالمزيد من الحقوق والحريات. ولعل صدورها في العام 1988 يحمل أكثر من معنى ومغزى:

مغزى صدور الوثيقة في العام 1988

1 ـ فى هذا العام احتفل العالم بالذكرى الأربعين لصدور **الإعلان العالمى لحقوق الإنسـان**، عن الجمعية العـامة لـلأمم المتحدة. واعتُبـر هذا «الإعلان» الدولى، عند إقراره، حدثاً مهماً فى تاريخ البشرية وعاملاً أساسياً فى تعزيز احترام الحقوق والحريات، الفردية والجماعية. ويبدو أن مبرّر إصدار «الإعلان» يكمن فى اقتناع الأمم المتحدة بأن ما تضمّنه ميثاقها لا يفى بالغرض وإن حماية حقوق الإنسان تتطلب صياغة هذه الحقوق بشكل واضح ومبسّط وفى إطار وثيقة مستقلة تكون في متناول الجميع ويفهمها الجميع. ولهذا حرصت الجمعية العامة على دعوة الدول الأعضاء «إلى ترويج نص الإعلان والعمل على نشره وتوزيعه وقراءته ومناقشته، خصوصاً في المدارس والمعاهـد التعليمية، دون أى تمييـز فيما يتعلق بالوضع السياسى للدول والأقـاليم . ولهذا أيضاً حرصت، بعد عامين، على دعوة هذه الدول إلى الاحتفال فى العاشر من الكانون (ديسمبر) من كل عام (وهو تاريخ إصدار «الإعلان») باعتباره اليوم العالمي لحقوق الإنسان والقصد من ذلك هو غرس مبادىء «الإعلان» فى نفوس الأجيال حتى تغدو جزءاً من تفكيرهم وسلوكهم.

والـوثيقة الخضـراء تأتى، بعـد انقضاء أربعين سنـة على ظهـور «الإعلان»، لا لترفض أو تنقض أو تدحض ما ورد فيه، بل لتسهم فى تـطوير المضـامين والمفاهيم التى تضمّنهـا وتجعلها أكثر انسجامـاً مـع الحاجات الطبيعية والمستجدّة للإنسان.

والوثيقة الخضراء تشكل، فى الحقيقة، إثراءً لوثيقة «الإعلان». ولا نعدو الحق إن أكدنا أن **الوثيقة** تتفوق على «الإعلان» وتتجاوزه فى أمور كثيرة، وتكرس حقـوقاً وحـريات بقيت مدةً طويلةً مـوضع شـك وجدل وخلاف. وبالإضافة إلى كل ذلك، فهى محاولة للانطلاق من مرحلة تحرر الجماهير من الاستعباد والاستغلال والقهر إلى مرحلة التمتـع بالحقـوق والحريات الكاملة والشاملة.

2 ـ **والعام 1988 هو عام الوفاق والانفراجات على الصعيد العالمى**، أو عام التقارب والتفاهم على كثير من الشؤون المصيرية بين العملاقين الجبارين، الأمريكي والسوفياتى، أو عام **البيريسترويكا**، أي إعادة البناء، وهو اسم الكتاب الذى نشره الزعيم السوفياتى، غورباتشوف، وأعلن فيه بصراحة متناهية:

«. . . إننا جميعاً مسكونون بمصير كوكبنا. علينا أن نتلاقى. علينا أن نحلّ مشاكلنا بروح التعاون لا بروح العداء. . . إن جميع البلدان متصلة الآن بعضها ببعض كما لم يسبق لها أن اتصلت، فيما تراكم الأسلحة، وخصوصاً الصاروخية ذات الرؤوس النووية، يجعل من انفجار حرب عالمية ـ وإن لم تكن مقصودة ـ أمراً كبير الاحتمال، متسماً بالصدفة، سواء أكان ذلك بسبب خطأ تقنى أو بسبب خلل نفسانى. أما الضحية فسيكون كل ما هو حيّ على وجه الأرض. ولعل الجميع موافق فى الوقت الراهن على إنه فى حرب كهذه لن يكون ثمة منتصر أو مهزوم، كما لن يكون هناك سالمون. . . نحن جميعاً ركاب سفينة واحدة هى الأرض، ومن غير الجائز التفريط فيها أو السماح بتحطيمها، ذلك إنه لن يكون ثمة فلك لنوحٍ ثانٍ».

وانطلاقاً من مبدأ الوفاق الدولى الذى دفع اللقاءات التى تمت، على أرفع المستويات، بين المسؤولين الكبار فى الشرق والغرب، واستناداً إلى روح التعاون التى سادت وتجلت فى تخفيف حدة التوتر العالمى، ووقف الحملات الإعلامية، وتدمير بعض الأسلحة النووية، وتسوية بعض المعضلات والمشكلات الدولية المزمنة، وإخماد النار الملتهبة في بعض المناطق الحسّاسة فى العالم، وإيماناً من الجميع بأن مصير الكون أصبح فى مهب الريح بسبب تراكم الأسلحة الفتاكة الكفيلة، فى حال اندلاع حرب جديدة، يجعل الكرة الأرضية كعصف مأكول. . . فقد شهد العالم، في العام 1988، تغيّراً أو تحسّناً فى العلاقات الدولية لم يحلم به من قبل. ويكفينا أن نشير إلى إنهاء مشكلة أنغولا وناميبيا، وإيقاف حرب الخليج بين

العراق وإيران، وموافقة الاتحاد السوفياتى على سحب جيوشه من أفغانستان، وتحقيق الكثير من المصالحات فى مختلف أرجاء الدنيا.

3 ـ والعام 1988 هو **عام التحركات والانتفاضات الشعبية فى العالم كله**. وكانت المطالبة بمزيد من الحرية والديموقراطية والانفتاح على الغير هى الحافز والمحرض. فالشعوب التى فُرض عليها القهر والتقشف من أجل تجنيد كل الموارد والطاقات للوقوف فى وجه الأعداء، لم تعد تصدّق هذا الادّعاء ولم تعد قادرة على الاحتمال. والشعوب التى رضخت لضروب الحرمان والعذاب على أمل الانتقال إلى الفردوس الأرضى الموعود، لم تعد تُؤمن بهذه الخرافات والخزعبلات ولم تعد مستعدة لتقديم المزيد من التضحيات. والشعوب التى بقيت تعانى من قسوة الاستعمار أو الإذلال أو الاحتلال، فى زمن استعادت فيه غالبية الشعوب استقلالها وحريتها، لم تعد ترضى بغير الحرية بديلاً.

ولهذا كان عام 1988، بشكل عام، عام التململ والغليان والفوران، وعام الأحداث الكبيرة على صعيد الاتجاهات والتوجهات الليبرالية. ولو اكتفينا بمثلٍ أو مثلين من كل قارة لطالعتنا الأحداث المهمة التالية:

أ ـ اضطرابات عنيفة، ودموية غالباً، فى جنوب أفريقيا، للمطالبة بإلغاء التمييز العنصرى ومنح السكان السود الأصليين كامل حقوقهم المدنية والسياسية والاقتصادية.

ب ـ انتفاضات شعبية فى العديد من الدول الأفريقية، احتجاجاً على تردّى الأوضاع الاقتصادية، وتفشّى الفساد فى الإدارات العامة، وهدر الأموال فى مشاريع لا تجدى نفعاً، واستعمال أساليب القمع لكبت الحريات.

جـ ـ أشكال لا تحصى من الثورة والتمرد والعصيان فى أمريكا اللاتينية تهدف إلى التخلص من الأنظمة الدكتاتورية. ولعل التصويت الذى

جرى فى دولة التشيلى وعبّر عن رفض الجماهير لنظام الدكتاتور بينوشيه، خيرُ شاهدٍ على ما نقول.

د ـ تظاهرات واعتصامات واصطدامات مع قوى الأمن فى معظم دول آسيا تعبّر عن استياء الجماهير من الأساليب القمعية والوحشية التى تستخدمها الأنظمة الحاكمة فى تعاملها مع المعارضة. وليس انتصار السيدة بنازير بوتو فى الانتخابات النيابية التى جرت في الباكستان سوى مثل على مدى الكبت الذى كان يكابده المواطنون هناك فى عهد سلفها الذى قضى نحبه بحادث طائرة.

هـ ـ أزمات وفورات فى أوروبا، وخصوصاً فى أوروبا الشرقية، ترفع شعارات الديموقراطية وتطالب بتعزيز الاتجاهات الليبرالية، وفى مقدمتها حرية الرأى والتعبير والاجتماع. وتحركات نقابة «التضامن» فى بولونيا، التى اتّسمت بالجدية والمثابرة والتنظيم والإصرار على المبادىء، مثلٌ ساطع على رفض الجماهير لفكرة الحزب الواحد والعقيدة الواحدة والشعارات الواحدة.

و ـ غليان شعبى فى منطقة المغرب العربى الكبير انتهى بنتائج إيجابية تُبشّر بالخير. ففى الجزائر تمّ الاتفاق، بعد سلسلة من الهزات الشعبية، على إنهاء حكم الحزب الواحد ومنح الجماهير مزيداً من الحرية يسمح لها بالمشاركة الحرة فى اتخاذ القرارات السياسية. وفى تونس ظهرت قيادة سياسية جديدة أطلقت الحريات وسمحت بالتعددية الحزبية ووعدت باستئصال الفساد وإيجاد حلول عادلة للأزمات الاجتماعية. وفى المملكة المغربية خفّت وطأة المشكلة الصحراوية وتحركت الطبقة الوسطى لاسترداد دورها الرئيسى فى اتخاذ القرارات السياسية والإجتماعية. وفى موريتانيا جرت تحركات مماثلة أسفرت عن توثيق الروابط وترسيخ التفاهم بين الجماهير والسلطات الحاكمة. ويكفى الجماهيرية الليبية فخراً أنها هدمت السجون وأصدرت وثيقة كبرى لحقوق الإنسان جسّدت تطلعات

القيادة السياسية فيها وعبّرت عن رغباتها وتوّجت سلسلة من الانجازات فى مجال الحقوق والحريات.

4 ـ والعام 1988 هو **عام الانتفاضة المباركة وثورة الحجارة الكريمة فى فلسطين المحتلة**. صحيح أن هذه الانتفاضة اندلعت فى الشهر الأخير من العام 1987، ولكن العام 1988 هو الذى شهد زخمها واتساعها وتنظيمها وصداها العربى والعالمى.

وتعتبر هذه الانتفاضة أعظم تحرك جماعى، متماسك وهادف وواعد، قام به العرب منذ بداية الصراع بينهم وبين الصهيونيين الدخلاء. وقد سجلت الانتفاضة حتى الآن، زماناً ومكاناً، رقماً قياسياً فى مجال التصدّى للمغتصبين والصمود فى وجه مظالمهم.

وللانتفاضة مغزى عميق يتمثل فى عدة أمور، أهمها:

أ ـ إن النفحة القومية والثورية ما زالت تعمر قلوب عرب الأراضى المحتلة. فالكيان الصهيونى، بكل جبروته القمعي وأساليبه التعسّفية، خلال السنوات الأربعين المنصرمة، لم يتمكن من إخماد جذوة العنفوان القومى العربى فى نفوسهم.

ب ـ إن الانتفاضة التى تعرضت منذ اندلاعها لأبشع ضروب البطش وأفظع أساليب التهديد، لم تضعف ولم تستسلم، بل تصاعدت واتسعت وانتظمت تحت قيادة وطنية موحدة، قادرة على التكيف مع الظروف والمتغيّرات المستجدة.

جـ ـ إن الانتفاضة استفادت من تجارب الشعوب التى خاضت معارك نضالية ضد المستعمرين والمحتلين. ولهذا رأينا أهل الانتفاضة يطبقون أساليب جديدة فى مواجهة العدو وإرباكه، وفى توجيه ضربات قاسية إلى مقومات وجوده. ولعل الأسلوب الأفضل الذى اختارته يكمن فى أمرين: انتهاج سياسة الاعتماد على الذات فى الشؤون الحياتية والمعيشية،

واتباع أسلوب النفس الطويل فى المواجهة. وهذا الأسلوب يفترض تغيير المنهج أو التكتيك من وقت لآخر، وفقاً لمخطط مدروس ينطلق من فكرة التجاوب والتكيف مع الظروف السائدة، والوقائع المتغيّرة.

د ـ إن أهل الانتفاضة سئموا الأساليب الملتوية التى يتبعها العرب فى مساعدتهم على استرداد حقوقهم. فهم يسمعون، منذ أربعين عاماً، كلاماً معسولاً ولا يرون عملاً جاداً واحداً. وأمام العجز أو التقاعس العربى فضّل أهل الانتفاضة الاعتماد على النفس وإعلان التمرد والتسلّح بالحجارة.

هـ ـ إن الإعلانات والبيانات والمواثيق، العربية والإقليمية والدولية، المتعلقة بحقوق الإنسان وحريات الشعوب، قد حثّت أهل الانتفاضة على المطالبة بحقوقهم الكاملة، وفى طليعتها حق تقرير المصير، وحق إنشاء الدولة المستقلة، وحق اختيار النظام السياسى والاجتماعى الذى يلائمهم.

ومهما يُقال فى الانتفاضة وعواملها وآثارها وانعكاساتها، فهى تندرج، قبل كل شىء، تحت بند أساسى عنوانه: حق الشعب الرازح تحت الاحتلال فى المقاومة واللجوء إلى كل الوسائل، بما فيها الكفاح المسلح، لاسترداد حريته وتقرير مصيره.

الثورة والوثيقة والكتاب الأخضر :

فالعام 1988 كان، إذن، حافلاً بالأحداث والمتغيرات على صعيد الحقوق والحريات. وكان العام الذى استقبل، بالبشر والترحاب، **الوثيقة الخضراء**. وإذا كانت هذه الوثيقة قد رأت النور فى رحاب الجماهيرية، فلا عجب فى ذلك، لأن القيادة الواعية فى الجماهيرية لم تتوقف، منذ قيام ثورة الفاتح، عن إتحاف العرب والعالم بالنظريات التقدمية والأفكار التحررية والمقترحات الرفيعة والآراء الجريئة.

وإذا كانت هذه الوثيقة تدعو إلى إدخال تغييرات جذرية على سلوكنا

وعاداتنا وقوانيننا، وتحضّ أبناء المجتمع على تحطيم الكثير من الأصنام الفكرية ونبذ الكثير من المسلّمات البالية، وتعلّمهم التمرد على التقاليد المتحجّرة والتنكر لكل أشكال التمييز بين البشر، فلا غرابة فى ذلك أيضاً، لأن ثورة الفاتح أعلنت، منذ سنوات، إن هدفها الأكبر هو تحقيق التغيير بالثورة الشعبية المستمرة، وإنها تسعى جاهدة لإقامة المجتمع الجماهيرى.

فأهمية ثورة الفاتح لا تكن فقط فى الانجازات المادية الضخمة التى حققتها فى الداخل، ولا فى الأدوار التى قامت بها أو المواقف التى التزمت بها على الصعيدين القومى والعالمى، وإنما تكمن أيضاً فى الإشعاع الفكرى الوقّاد الذى ساعد على انبلاج فجر عصر جديد، هو عصر الجماهير حيث يتساوى كل الناس فى السلطة والثروة والسلاح، وحيث يسود الشعب بالمؤتمرات الشعبية، وحيث تختفى الحكومات والمجالس التمثيلية والجيوش وكل ما استُحدث من أشكال وأدوات تهدف إلى تغييب الجماهير والاستيلاء على سلطتها والوصاية على مقدراتها والحكم نيابةً عنها. وهذا العصر الذى فتحت ثورة الفاتح أبوابه يتوّج كفاح البشرية على مر العصور، ويعزّز سعيها الدؤوب نحو الحرية والانعتاق النهائى من حكم الفرد أو الطبقة أو الطائفة أو القبيلة أو الحزب.

ويشكل قيام المجتمع الجماهيرى، تأكيداً لما ورد فى الإعلان التاريخى لقيام سلطة الشعب، فى مارس 1977، منعطفاً تاريخياً فى مسيرة **الجماهيرية العربية الليبية، فابتداءً من هذه الفترة التى أعلن فيها، لأول مرة فى التاريخ الإنسانى، عن ميلاد الجماهيرية، أصبح الإطار العام للحياة فى هذه الجماهيرية مبنيّاً على مبادىء الكتاب الأخضر الذى تضمّن النظرية العالمية الثالثة. وأهم ما تنص عليه تلك المبادىء:**

1 ـ إن الديموقراطية الحقيقية لا تقوم إلاّ بوجود الشعب نفسه، لا بوجود نواب عنه. والسلطة يجب أن تكون فى يد الشعب. والمؤتمرات الشعبية واللجان الشعبية هى الثمرة النهائية لكفاح الشعوب من أجل الديموقراطية، وهي الوسيلة الوحيدة للديموقراطية المباشرة.

2 ـ إن الشريعة الطبيعية لأى مجتمع هى **العرف والدين**. والدساتير ليست هى شريعة المجتمع، لأن الدستور هو قانون وضعى أساسى. وهذا القانون يحتاج إلى مصدر يستند إليه. ومشكلة الحرية فى العصر الحديث هى أن الدساتير التى صارت شريعة المجتمع لا تستند إلاّ إلى رؤية أدوات الحكم الدكتاتورية السائدة فى العالم، من الفرد إلى الحزب. وقد حلّت هذه الأدوات محل سُنّة الطبيعة، وحل القانون الطبيعى، فضاعت المقاييس.

3 ـ إن **النشاط الاقتصادى** فى المجتمع الجماهيرى هو نشاط انتاجى من أجل إشباع الحاجات المادية، وليس نشاطاً غير إنتاجى يبحث عن الربح من أجل الادّخار الزائد عن إشباع تلك الحاجات. ولهذا لا يحق لأى فرد القيام بنشاط اقتصادى بغرض الاستحواذ على كمية من ثروة المجتمع أكثر من إشباع حاجاته، لأن المقدار الزائد عن حاجاته هو حق للأفراد الآخرين.

4 ـ إن هدف المجتمع الجماهيرى هو **سعادة الإنسان**. وهذه لا تحقق إلاّ فى ظل الحرية المادية والمعنوية. وتحقيقها يتوقف على مدى امتلاك الإنسان لحاجاته امتلاكاً شخصياً. ومعنى ذلك إنه ينبغى للحاجة ألاّ تكون ملكاً للغير أو عرضةً للسلب، وإلاّ عاش الإنسان فى قلق قد يذهب بسعادته ويجعله غير حر.

5 ـ إن **الأُجراء**، مهما تحسنّت أُجورهم، هم نوع من العبيد. والحل النهائى لمشكلتهم هو إلغاء الأجرة، وتحرير الإنسان من عبوديتها، والعودة إلى القواعد الطبيعية التى حددت العلاقات بين البشر وأنتجت اشتراكية طبيعية قائمة على المساواة بين عناصر الإنتاج الاقتصادى، وحققت استهلاكاً متساوياً تقريباً لإنتاج الطبيعة بين الأفراد. فالمجتمع الجماهيرى ليس مجتمع أجراء، وإنما هو مجتمع شركاء أحرار.

6 ـ إن **الأرض ليست ملكاً لأحد**. ولكنه يحق لكل إنسان استغلالها للانتفاع بها، شغلاً وزراعةً ورعياً، مدى حياته وحياة ورثته، فى حدود جهده الخاص وإشباع حاجاته.

7 ـ إن غاية المجتمع الجماهيرى هى **تكوين مجتمع سعيد، لأنه حر.** وهذا لا يتحقق إلاّ بإشباع الحاجات المادية والمعنوية للإنسان، وذلك بتحرير هذه الحاجات من سيطرة الغير وتحكّمه فيها.

وهذه النظرية الجماهيرية التى استطاعت فى سنوات معدودة أن تفرز، فى ليبيا، المجتمع الجماهيرى كانت، بلا أدنى شك أو جدل، الرد الحاسم والثورى على كل النظريات التقليدية التى أثبتت عجزها وقصورها عن استيعاب المستجدات الاجتماعية والفكرية التى شهدها العالم فى النصف الثانى من القرن العشرين.

وهذه النظرية التى صاغها **معمر القذافى** فى لحظة تجلٍّ وإلهام جاءت تعبيراً دقيقاً وحقيقياً عن شعور المقهورين وتطلعات المضطهدين وآمال المعذّبين فى الأرض، وثمرة تضحيات جسام قدمتها شعوب الأرض من أجل تحررها من الاستعباد والظلم، وتجسيداً لطموح البشرية إلى تحقيق الحرية والمساواة، أو على الأصح تجسيداً لسعيها الدؤوب المتواصل من أجل التوفيق بين الحرية والمساواة.

والحقيقة أن كل القوانين الوضعية التى نصت على الحرية والمساواة حاولت، كما كتب الدكتور **محمد المجذوب**، عميد كلية الحقوق والعلوم السياسية فى الجامعة اللبنانية، إيجاد توازن دقيق بين مصلحة الفرد ومصلحة المجتمع، أو بين الحقوق الفردية والعدل الاجتماعى. فالفرد يميل إلى الحرية، غير أن هذه الحرية قد تؤدى إلى عدم المساواة. ولهذا يتدخل المجتمع لتقييد الحرية من أجل الحفاظ على المساواة. والخلاف بين النظامين الليبرالى والاشتراكى مثلٌ على صعوبة التوفيق بين الحرية والمساواة. ففى النظام الأول توضع الحرية قبل المساواة، فينتج عن ذلك تفاوت فى الثروات ونقص فى الضمانات الاجتماعية. وفى النظام الثانى تُقدّم المساواة على الحرية، فينتج عن ذلك تقييد لحق التملّك وتكبيل لبعض الحريات.

وبقى العالم سنوات طويلة ينتظر بلهفة انبثاق نظام ثالث جديد يجمع

بين محاسن النظامين ويستفيد من الخبرات والدروس التى توصّلا إليها. وفى اعتقادنا أن النظرية الجماهيرية جاءت تسد الفراغ وتحقق التوازن العادل بين مصلحة الفرد ومصلحة المجتمع.

الجماهيرية تقود ثورة شاملة

المشهور عن **معمر القذافى** إنه ثورى لا يهدأ وثائر لا يستقر. لقد انبرى، منذ الأيام الأولى لثورة الفاتح، يوقظ الجماهير ويهزّها ويحركها ويحرّضها على تحطيم أركان الاستعمار والاستعباد والفساد وإقامة المجتمع الجماهيرى. وكان يغتنم كل فرصة سانحة لتعزيز وجود الحرية فى أرض الجماهيرية الليبية، وتوفير الضمانات السياسية والاجتماعية والاقتصادية للإنسان فى هذه الجماهيرية. ولم يتردد يوماً عن خوض المعارك الطاحنة من أجل تأكيد حق المواطن فى العيش الكريم والتعبير الحر. والخطوات الثورية الأخيرة التى حقّقها كانت إنجازات باهرة لم يُقْدم عليها حتى الآن أى زعيم أو ثائر. ويكفينا أن نشير إلى أهمها:

- مداهمة السجون وهدمها وتحرير المسجونين.
- إتلاف كل السجلات التى كانت تحمل أسماء المواطنين الممنوعين من السفر إلى خارج البلاد.
- إعادة كل جوازات السفر المحجوزة إلى أصحابها.
- **إلغاء تأشيرات الدخول والخروج بالنسبة إلى كل العرب الليبيين والعرب من الأقطار العربية الأخرى.**
- فتح الحدود مع كل الدول العربية المجاورة بلا استثناء.
- إلغاء أجهزة الأمن والشرطة والجيش، لأن مسؤولية الدفاع والحماية والأمن يجب أن تقع على عاتق الجماهير نفسها.

إن الجماهيرية العربية الليبية تقود الآن ثورة شاملة ومتكاملة. وما **يجرى فيها اليوم ليس حركة تصحيحية لبعض النظريات أو التيارات أو العقائد، وليس تعديلاً لسياسة سائدة معينة، وليس تغييراً لوضع فاسد أو متردٍّ، وإنما هو غليان ثورى متواصل يتمخّض، الحين بعد الحين، عن**

أطروحات ورؤى جماهيرية تهدف إلى ترسيخ أقدام الحقوق والحريات وتزويد العالم بمضامين جديدة عن حقوق الإنسان وحقوق الشعوب.

وانطلاقاً من هذه الثورة العارمة فى المضامين والمفاهيم فإن حقوق الإنسان لا تتأكد ـ كما ورد فى ديباجة **الوثيقة الخضراء** ـ إلّا ببناء عالم جماهيرى تمتلك فيه الشعوب السلطة والثروة والسلاح، وتختفى فيه الحكومات والجيوش، وتتحرر فيه الجماعات والشعوب والأمم من خطر الحروب فى عالم يسوده السلام والوئام والمحبة والتعاون.

لقد ظهرت **الوثيقة الخضراء** فى شهر يونيو 1988، وكانت، على الصعيد الفكرى والاجتماعى والإنسانى، حدثاً مهماً. ولكن هذا الحدث عَبَر ـ كما لاحظ الأستاذ **ناجى علّوش** ـ مثل سائر الأخبار، ولم يحظ بأى اهتمام من الإعلام العربى. وإذا كان من عادة هذا الإعلام إهمال كل أمر جَلَل يمس حياة المواطن العربى، فالمستغرب من بعض الجهات والهيئات العربية الأخرى، المعنيّة بموضوع الحقوق والحريات، أن تعمد أيضاً إلى إهمال **الوثيقة الخضراء**. ومن هذه الهيئات:

1 ـ **الأحزاب والقوى السياسية غير الحاكمة، لأنها عموماً مضطهدة.** وهى تُواجه دائماً مشكلة حقوق الإنسان والمواطن، لأنها تعيش فى مجتمع بلا قانون يحمى هذه الحقوق. وبما أن هذه الأحزاب والقوى تدعو، بأشكال مختلفة، لحكم القانون وإطلاق الحريات الديموقراطية، وتعمل، كما تُعلن، من أجل بناء مجتمع ديموقراطى، فمن الطبيعى أن يعنيها ويسترعى انتباهها صدور مثل هذه الوثيقة. ولكن المؤسف إنها لم تُبد (حتى الآن، على الأقل) اهتماماً يُذكر بها.

2 ـ **المنظمات والجمعيات العربية لحقوق الإنسان**. وعددها كبير. وهى منتشرة فى كل الوطن العربى. وأهمها أو أكبرها **المنظمة العربية لحقوق الإنسان** التى نشأت فى نهاية العام 1983، وأنشأت فروعاً لها فى بعض الأقطار العربية، واتخذت القاهرة مقراً رئيسياً لها. ومع أن مضمون **الوثيقة الخضراء** يصب فى صميم اختصاص هذه المنظمات، فإننا لم

نسمع أو نقرأ شيئاً حتى الآن عن أى نشاط قامت به لتحليل هذه الوثيقة، أو الترحيب بها، أو نقدها.

3 ـ **النقابات والاتحادات والمنظمات العربية، المهنية والشعبية**، ولا سيما نقابات العمال والطلاب والكتّاب والصحافيين والفنانين، واتحاد المحامين والحقوقيين والجامعيين. وكلها تجمعات وتكتلات تناضل من أجل الحصول على حقوقها والدفاع عن حقوق أعضائها. وهى قد عرفت، خلال نشاطها النقابى، أنواعاً شتى من العسف والقهر والمعاناة. ومع أن **الوثيقة الخضراء**، فى المادة السادسة، تعترف لأبناء المجتمع الجماهيرى بحرية «تكوين الاتحادات والنقابات والروابط لحماية مصالحهم المهنية»، فإن القيّمين على هذه الاتحادات والنقابات لم يتحركوا بعد ليعلنوا تأييدهم لما ورد فى هذه الوثيقة من مضامين ومكاسب تخدم مصالحهم.

4 ـ **مختلف رجال الفكر والفن**، لأن نشاطهم الإبداعى مرهون بحرية الفكر والتعبير. ولسنا بحاجة إلى إثبات العلاقة الوطيدة بين الإبداع والحرية، فالإبداع يغيب أو يُغيّب فى كل مجتمع تُكبّل فيه الحرية أو تُسجن. ومع أن **الوثيقة الخضراء**، فى المادة التاسعة عشرة، تمنح كل فرد فى المجتمع الجماهيرى «حرية التفكير والابتكار والإبداع»، فإن رجال الفكر من العرب قد تصرفوا، منذ صدور **الوثيقة**، وكأنهم لا يعرفون شيئاً عنها.

أسباب تجاهل الوثيقة

عندما نتساءل عن أسباب التجاهل أو الإهمال التى واجهتها **الوثيقة** نجد عدة أسباب، أهمها:

1 ـ إستشراء ظاهرة القمع فى أرجاء الوطن العربى. وهذا القمع تمارسه جميع القوى، حاكمة كانت أم غير حاكمة. وللتخفيف من حدة هذا القمع، أو لإيهام الغير.بالإقلاع عنه، تعمد هذه القوى إلى إصدار دساتير أو تشريعات أو أنظمة حافلة بالعبارات التى تمجّد حقوق الإنسان

وتتعهد برعايتها وحمايتها. ولكن وجود هذه الوثائق المكتوبة لا يغير من واقع الحال شيئاً. فالممارسات المنافية والمعادية لكل الحقوق مستمرة، والمواطن لا يجرؤ على نقد هذه الممارسات خشية تعرّضه للاضطهاد. وبسبب المعاملة السيئة التى يلقاها كلُّ من يُطالب بالحقوق والحريات فضّل الإنسان العربى المقهور عدم التسرّع فى إبداء تأييده لأية وثيقة جديدة تُعنى بالحقوق والحريات.

2 ـ **تخاذل غالبية الأحزاب والقوى السياسية العربية أمام الأنظمة الحاكمة، أو رضوخها لإرادتها وسيرها فى ركابها.** لقد كانت هذه الأحزاب والقوى فى النصف الأول من هذا القرن تتمتّع بروح عالية من النضال والتضحية فى سبيل الحرية والديموقراطية، وتملك رصيداً ضخماً من التأييد الشعبى والتلاحم الجماهيرى. ولكنها خسرت كل ذلك وأصيبت بنكسات وهزائم مريرة بسبب الأخطار والانحرافات الفادحة التى ارتكبتها خلال عملها السياسى. واضطر زعماؤها، للحفاظ على مكاسبهم وامتيازاتهم، إلى مهادنة الأنظمة الحاكمة والتغاضى عن ممارساتها المخالفة لحقوق الإنسان، أو إلى التحالف معها واختلاق الذرائع لتبرير أخطائها. وقد أعطى الأستاذ **ناجى علوش** صورة دقيقة عن هذا الوضع عندما قال: **«وحين انتعشت الحركات الإسلامية والدينية عموماً وتعزّز وضعها نسبياً، كانت فى معظمها مرتبطة بأنظمة قمعية، ولم تكن معنية بحقوق الإنسان التى تطرحها لوائح حقوق الإنسان... ولقد أسهمت موجات التعبئة الايديولوجية، اليمينية واليسارية، خلال العقدين الماضيين، فى التحوّل من الدعوة إلى حقوق الإنسان إلى سجال إيديولوجى فجّ متسرّع طفولى قمعى يعطى الإيديولوجيا، حتى الماركسية والرأسمالية، صرامة دينية قاسية. وكان كل طرف يتصرّف على أساس هزيمة الطرف الآخر، مادياً ومعنوياً، والبطش به دون رحمة، واستخدام كل وسائل البطش وأساليبه، من أيام الفراعنة إلى أيام هتلر».**

3 ـ **ضعف شعور المواطن العربى، بشكل عام، بضرورة انتزاع**

حقوقه وحمايتها والدفاع عنها، بالقوة إذا اقتضى الأمر. ولعل ذلك يعود إلى حالة التخلف الإجتماعى التى يعيش فيها، أو يعود إلى سياسة التسلط والقمع التى يتبعها الحكام منذ قرون إزاءه، أو يعود إلى اعتقاد سائد (وهو خاطىء) يعتبر سلطة السلطان، ولو كانت جائرة، فوق كل اعتبار، ولو كان ذلك بمواجهة حق مشروع من حقوق الإنسان. ولهذا نرى المواطن العربى يتردد كثيراً، ويشعر بخوف يكاد يصل إلى حد الرهبة، ويضرب أخماساً بأسداس، عندما يفكر فى تكوين جمعية أو رابطة للدفاع عن حقوقه، أو عندما يُطلب منه الانخراط فى حركة تنادى باحترام حقوقه. ولهذا أيضاً نرى الأنظمة الحاكمة بالمرصاد لكل تحرّك يهدف إلى تقليص صلاحياتها وامتيازاتها بدعوى تعزيز حقوق الإنسان وحرياته.

وربما كانت أعظم ميزة تتّسم بها **الوثيقة الخضراء** هى أنها لم تصدر عن حكومة، ولم تكن منحة أو هبة من نظام أو حاكم. إن مؤتمر الشعب العام هو الذى أصدرها بعد مناقشات طويلة من المؤتمرات الشعبية الأساسية فى مختلف الأحياء والقرى والمدن.

لقد أُعلنت **الوثيقة الخضراء**، كما جاء فى ديباجتها، باسم «الشعب العربى الليبى المجتمع فى المؤتمرات الشعبية الأساسية... إيماناً منه بأن حقوق الإنسان الذى استخلفه الله فى الأرض ليست هبة من أحد، وأن لا وجود لها فى مجتمعات العسف والاستغلال، وأنها لا تتحقق إلاّ بانتصار الجماهير على جلاديها واختفاء الأنظمة القامعة للحرية...».

فلو صدرت هذه **الوثيقة** عن حاكم لاستطاع استردادها أو إلغاءها فى أى وقت يشاء. ولو صدرت عن نظام لسكان بإمكانه إيقاف العمل بها أوطمس معالمها أو عرقلة تطبيقها. ولو صدرت عن مجلس نيابى أو تمثيلى لتذرّع هذا المجلس بصفته التمثيلية وتلاعب بالوثيقة وأدخل عليها ما يشاء من تعديلات وتغييرات.

ولكن صدورها عن المؤتمرات الشعبية الأساسية التى تجسد سلطة

الشعب يُوفر لها ضمانات الاستمرار والدوام، ويُحصّنها ضد النزوات العابرة والأمزجة المتقلّبة، ويُتيح لها فرصة التنفيذ.

هناك، ولا شك، قوى ستسعى، بكل ما أوتيت من نفوذ ودهاء، لتعطيل العمل بالوثيقة، أو لتأخير العمل بها، أو لتنفير المواطن منها، أو لإقناعه بوجوب التخلّص منها. وهذه القوى تتمثل فى العناصر التى كانت تستفيد من النظام البائد وما زالت تحلم بعودته، وفى التكتلات الإجتماعية والاقتصادية التى تعتقد أن مبادىء **الوثيقة الخضراء** تتناقض مع مصالحها. غير أن الشعب، بغالبيته الساحقة، سيدافع عنها بكل ما يملك من قوة وعزم لأن هذه **الوثيقة** تعبّر بصدق ووضوح عن أقصى ما يطمح إليه من حرية وعدالة ومساواة، ولأنها تتضمن أقصى ما يحلم به من حقوق وحريات، فردية وجماعية. إن المادة 26 من **الوثيقة** تنص على «أن أبناء المجتمع الجماهيرى يلتزمون بما ورد فى هذه الوثيقة، ولا يُجيزون الخروج عليها، ويُجرّمون كل فعل مخالف للمبادىء والحقوق التى تضمنتها». فما هى أهم المبادىء والحقوق التى تتضمنها **الوثيقة**؟

الوثيقة وأهم الحقوق والمبادىء

إن **الوثيقة** تؤكد، **أولاً**، فى مادتها الأولى، أن السلطة للشعب «يمارسها مباشرة، دون نيابة ولا تمثيل، فى المؤتمرات الشعبية واللجان الشعبية». وتؤكد، فى مادتها الخامسة والعشرين، «إن أبناء المجتمع الجماهيرى يلتزمون بحماية مجتمعهم، والنظام السياسى القائم على السلطة الشعبية فيه، والحفاظ على قيمه ومبادئه ومصالحه، ويعتبرون الدفاع الجماعى سبيلاً لحمايته، والدفاع عنه مسؤولية كل مواطن فيه...». **فالوثيقة الخضراء تربط هنا حقوق الإنسان بالسلطة الشعبية وتعلن أن هذه الحقوق لا يوفرها إلاّ هذا النوع من السلطة.**

والوثيقة تعلن، ثانياً، مواقف قومية وأممية وإنسانية، فأبناء المجتمع الجماهيرى «يعملون من أجل إقامة الكيان القومى الطبيعى لأمتهم،

ويناصرون المكافحين من أجل إقامة كياناتهم القومية الطبيعية» (المادة 17). ولكل الأمم والشعوب والقوميات «الحق فى العيش بحرية وفق اختياراتها، ولها حقها فى تقرير مصيرها وإقامة كيانها القومى. وللأقليات حقوقها فى الحفاظ على ذاتها وتراثها. ولا يجوز قمع تطلعاتها المشروعة، واستخدام القوة لإذابتها فى قومية أو قوميات أخرى» (المادة 16). وأبناء المجتمع الجماهيرى «يرفضون التفرقة بين البشر بسبب لونهم أو جنسهم أو دينهم أو ثقافتهم» (المادة 17)، و«يحمون الحرية ويدافعون عنها فى أى مكان من العالم، ويناصرون المضطهدين من أجلها، ويحرضون الشعوب على مواجهة الظلم والعسف والاستغلال والإستعمار، ويدعونها إلى مقاومة الامبريالية والعنصرية والفاشية وفق مبدأ الكفاح الجماعى للشعوب ضد أعداء الحرية» (المادة 18).

والوثيقة تطرح، ثالثاً، مهمات نضالية على الصعيد الإنسانى. فهى ليست وثيقة لحقوق الإنسان موجهة إلى أمة أو دولة معينة، وإنما هى وثيقة موجهة إلى البشرية جمعاء تهتدى **بالكتاب الأخضر** وتعتبره «دليل البشرية نحو الخلاص النهائى من حكم الفرد والطبقة والطائفة والقبيلة والحزب». وهى تدعو إلى «مجتمع الفضيلة والقيم النبيلة» وتتطلع «إلى مجتمع إنسانى بلا عدوان، ولا حروب، ولا استغلال، ولا إرهاب، لا كبير فيه ولا صغير» (المادة 16). وهى تحرّض الشعوب، كما ذكرنا، على مواجهة الظلم والاستغلال ومقاومة الاستعمار والعنصرية. وهى تنادى بالسلام بين الأمم لتحقيق الرخاء والرفاهية والوئام، وتدعو إلى إلغاء تجارة السلاح والحدّ من صناعته لما يمثّله ذلك من تبديد لثروات المجتمعات، وإثقالٍ لكاهل الأفراد بعبء الضرائب، وترويعهم بنشر الدمار والفناء فى العالم (الماده 23)، كما تدعو إلى إلغاء الأسلحة الذرية والجرثومية والكيماوية ووسائل الدمار الشامل، وإلى تدمير المخزون منها (المادة 24). وجميع هذه النفحات الإنسانية لا نجدها فى أية وثيقة من وثائق حقوق الإنسان المعروفة.

والوثيقة تتضمن، رابعاً، معظم الحقوق والحريات الشخصية

والإجتماعية والاقتصادية والمعنوية التى ينبغى للإنسان أن يتمتع بها فى المجتمع الجماهيرى، كحرية الفكر والابتكار، وحرية التصرفات الخاصة والعلاقات الشخصية، والحق فى التنقل والإقامة، والمـواطنة، والعمـل والملكية والسكن والتعلم والرعاية الإجتماعية.

والوثيقة تُلقى، خـامساً، التـزامات، وأحيـاناً أعبـاء، على كاهـل المجتمع الجماهيرى. ومن هذه الإلتزامات:

1 ـ تحريم «العقوبات التى تمس كرامـة الإنسان وتضـرّ بكيانـه، كعقوبة الأشغال الشاقة، والسجن الطويل الأمد»، وتحريم «إلحاق الضير بشخص السجين مادياً أو معنوياً»، وإدانة المتاجـرة بالسجين أو إجـراء التجارب عليه، واعتبار العقوبة شخصية يتحمّلها الفرد جزاء فعل موجب لها، وعدم امتداد العقوبة أو آثارها إلى أهل الجانى وذويه، عملاً بالحكمة القرآنية الرفيعة: ﴿ولا تزر وازرة وزر أخرى﴾ (المادة 2).

2 ـ تحريم «احتكار الدين واستغلاله لإثارة الفتن والتعصب والتشيّع والتحزّب والاقتتال»، ذلك لأن **الوثيقة** تعتبر الدين «إيماناً مطلقاً بالغيب، وقيمة روحية مقدسة خاصة بكل إنسان، وعامة لكل الناس، وعلاقة مباشرة مع الخالق دون وسيط» (المادة 10).

3 ـ تحريم استخدام خدم المنازل، وذلك لسببين: لأن أهل البيت هم المؤهلون لخدمته، أو هم الأقدر على القيام بخـدمته على الـوجه الأفضل، ولأن الخدم يعيشون، فى غياب القوانين والضمانات العادلة التى تنظم أوضاعهم، تحت رحمة مخدوميهم، يُجبرون على أداء مهنة مذلّة لكرامتهم ومشاعرهم الإنسانية سعياً وراء لقمة العيش (المادة 22).

4 ـ الدعوة إلى «إلغاء الأسلحة الـذرية والجـرثوميـة والكيماويـة، ووسائل الدمار الشامل، وإلى تدمير المخزون منها، وإلى تخليص البشرية من المحطات الذرية وخطر نفاياتها» (المادة 24). فالكون، بمن فيه وما فيه، قد أصبح ـ بعد التفوق الكبير الذى أحرزه الإنسان فى مجالات العلم

والمعرفة، وبعد الاكتشافات والاختراعات المذهلة التى ساعدت على اختزال المسافات وتسهيل عمليات الاتصال - مجتمعاً واحداً يواجه مصيراً واحداً. إن كل نكبة أو مصيبة تنزل ببقعة منه تمتدّ إلى بقية بقاع العالم. وكل تقدّم علمى يحققه الإنسان يستفيد منه الجنس البشرى كله. وكل خلل طبيعى أو اجتماعى أو سياسى أو اقتصادى يحلّ بدولة ينعكس سلباً على مجرى الحياة فى بقية الدول الأخرى. وقضايا البيئة والتمييز العنصرى وحقوق الإنسان لم تعد قضايا محلية لا شأن للعالم بها، بل غدت مشكلات يهتم بها الجميع، ويطالب بمعالجتها الجميع، ويعتبرها الجميع قضايا إنسانية يحق لهم التدخل فى أمرها والإسهام فى حلّها، حفاظاً على مصير البشرية وحرصاً على استمرار الجنس البشرى. ومن هذه القضايا والمشكلات التى تؤرّق الجفون وتهز الضمائر انتشار الأسلحة التدميرية، بمختلف أنواعها ومسمّياتها. فانفجار قنبلة هيدروجينية واحدة فى أية بقعة من العالم، أو انتشار نفايات سامة فى أى فضاء، أو استعمال غازات جرثومية أو كيماوية فى أية معركة محلية، قادر على تعريض مستقبل البشرية لشرّ مستطير أو خطر ماحق. والوسيلة الناجعة الوحيدة لتجنّب هذا المصير الأسود تكمن فى إلغاء هذه الأسلحة التدميرية والامتناع عن إنتاج أمثالها فى المستقبل. ولا يتم ذلك إلّا بتضافر الجهود البشرية والضغط على الدول الكبرى لكى تُقلع عن تكديس هذه الأسلحة وتخزينها. والاتفاق الذى تمّ مؤخراً بين الجبارين فى هذا المجال خطوة مباركة على طريق السلام العالمى نرجو أن تعقبها خطوات أخرى.

5 - الالتزام بحماية «النظام السياسى القائم على السلطة الشعبية فيه، والحفاظ على قيمه ومبادئه ومصالحه»، واعتبار الدفاع الجماعى عنه «سبيلاً لحمايته. والدفاع عنه مسؤولية كل مواطن فيه، ذكراً كان أم أنثى» (المادة 25). فهذا النظام الذى توصلت إليه القيادة الثورية فى الجماهيرية، بعد تأمل طويل ودراسات مُضنية وتجارب شاقة، وطبقته المؤتمرات الشعبية لا يحميه إلّا أبناؤه المؤمنون بمبادئه والمستفيدون من خيراته ومكتسباته. ومهمة حمايته والدفاع عنه لا تقع على كاهل فئة معينة

من المواطنين، بل على كل فرد منهم، لا فرق فى ذلك بين ذكر وأنثى، فالنساء، كما ورد فى المادة 21، متساويات مع الرجال فى كل ما هو إنسانى. والنظام السياسى القائم على السلطة الشعبية مكسب إنسانى، ومن واجب الجميع الذود عنه وافتداؤه، ولو بالروح.

6 ـ الالتزام بما ورد فى **الوثيقة الخضراء**، والالتزام بعدم جواز الخروج عليها، وتجريم كل فعل مخالف للمبادىء والحقوق التى تضمنتها، وتأمين الوسائل لكل فرد للجوء إلى القضاء لإنصافه من أى مساس بحقوقه وحرياته الواردة فيها (المادة 26). **فالوثيقة** قد ضمنت للمواطن فى المجتمع الجماهيرى أقصى ما يمكن أن يحلم به من حقوق وحريات أساسية. **والوثيقة** قد ألزمت كل السلطات المسؤولة باحترامها وتنفيذها والسماح لأى فرد بالاحتكام إلى القضاء فى حال المساس بحقوقه وحرياته. وما على المواطن إلاّ أن يبدأ بنفسه فيقرر، صادقاً مخلصاً، الالتزام بمبادىء **الوثيقة**، قبل مطالبة الغير بالالتزام بها. ومما لاشك فيه أن المجتمع الجماهيرى الذى رضى **بالوثيقة** نبراساً للحرية، ومنهجاً للانعتاق، وإطاراً لتحرر الإنسان وتقدمه، لن يُقصّر فى الالتزام بها ولن يتوانى عن الدفاع عنها.

تلك هى أهم الحقوق والمبادىء والالتزامات التى تطرحها الوثيقة، فهل بالإمكان إجراء مقارنة سريعة بينها وبين الوثائق الأخرى المماثلة، وطنية كانت أم عالمية؟ وهل تتناول الوثيقة الخضراء جوانب، أو تنص على حقوق، لم تتطرّق إليه تلك الوثائق الأخرى؟

مقارنة بين الوثيقة الخضراء والوثائق الأخرى

ليس من اليسير إجراء مقارنة دقيقة وشاملة ومتوازنة بينهما، وذلك لأسباب ثلاثة:

السبب الأول هو أن هذه المقارنة الشاملة تحتاج إلى دراسة مستفيضة

تتناول كل البنود والأفكار والمبادىء التى وردت فى هذه الوثائق كافة. وهذه المقدمة لا تسمح بذلك.

والسبب الثانى هو بُعد الشقة الزمنية بين صدور **الوثيقة الخضراء** وصدور الوثائق الأخرى، وحدوث تطورات وتغيرات مهمة منذ قرنين أو أكثر، أى منذ صدور الوثيقة الأولى الأكثر أهمية. ولو وضعنا جانباً الوثائق التى عرفتها بريطانيا منذ القرن الثالث عشر الميلادى واكتفينا بالوثائق التى ظهرت منذ إعلان استقلال الولايات المتحدة الأمريكية، لوجدنا أن الباحثين والمفكرين يخصصون مكاناً متميزاً لثلاث وثائق مهمة، ويُضفون عليها هالةً من الإكبار، ويعتبرونها معالم كبرى ومعابر أساسية على الطريق التى قطعتها مسيرة الحقوق والحريات. **فالوثيقة الأمريكية لحقوق الإنسان** صدرت فى العام 1776، **والوثيقة الفرنسية لإعلان حقوق الإنسان والمواطن** ظهرت فى العام 1789، **والإعلان العالمى لحقوق الإنسان** أُعلن فى العام 1948. أما **الوثيقة الخضراء** فأُعلنت فى العام 1988. وخلال هذه الفترة الزمنية التى تجاوزت القرنين شهد العالم أحداثاً خطيرة وتطورات عميقة وانقلابات بالغة فى المواقف والمفاهيم. وحسبنا أن نشير إلى انتشار المذاهب اليسارية والاشتراكية، وانتصار الثورة السوفياتية، وانهيار بعض الامبراطوريات الكبرى، وقيام منظمتين عالميتين، وانحسار المدّ الاستعمارى. ومن الطبيعى أن يكون لهذه التطورات آثار بارزة وعميقة فى محتويات الوثائق الحديثة.

والسبب الثالث هو التباين بين هذه الوثائق فى طبيعة الإصدار وظروفه. فالوثيقتان، الأمريكية والفرنسية، وغيرهما من الوثائق الوطنية المشابهة، قد صدرت عن ثورة، أو فى أثناء قيام ثورة، أو بسبب نجاح الثورة، وأقرها مجلس (الكونجرس بالنسبة إلى الوثيقة الأمريكية) أو جمعية (الجمعية التأسيسية بالنسبة إلى الوثيقة الفرنسية). **والإعلان العالمى** صدر عن منظمة عالمية وبعد سنوات معدودة من إنشاء تلك المنظمة وانتهاء الحرب العالمية الثانية. أما **الوثيقة الخضراء** فقد أصدرتها المؤتمرات الشعبية

الأساسية المستلهمة للبيان الأول لثورة الفاتح العظيمة، والمسترشدة بما ورد فى الإعلان التاريخى لقيام سلطة الشعب. وما يصدر عن شعب مجتمع فى مؤتمرات شعبية أساسية يكون أكثر صدقاً وأعمق أثراً وأصلب عوداً مما يصدر عن ثورات أو منظمات أو جمعيات.

وإذا كان من المتعذّر، فى هذه العجالة، وضع مقارنة تفصيلية بين هذه الوثائق، فهل بالإمكان إبراز معالم الاختلاف أو التمايز بين **الوثيقة الخضراء** والوثائق المذكورة؟

الفارق الأول يتجلّى فى أن **الوثيقة الخضراء** استطاعت أن تطرح قضية حقوق الإنسان بشكل كامل ومتكامل، كما استطاعت أن تستوعب وتهضم ما ورد فى الوثائق الأخرى. فالوثيقتان الأمريكية والفرنسية ركّزتا على الحقوق الفردية للإنسان. والوثائق التى صدرت بعد الثورة السوفياتية ركّزت على الحقوق الاجتماعية والاقتصادية. والإعلان العالمى لحقوق الإنسان ركز على الحقوق المعنوية والضمانات الاجتماعية. ولكن بعض هذه الوثائق لا يذكر الجماعات أو المجموعات فى المجتمع، كالأسرة مثلاً. وبعضها الآخر يكتفى بذكر الحقوق ولا يشير الى واجبات الفرد. وجاءت **الوثيقة الخضراء** تنص على جميع هذه الحقوق والحريات والواجبات والضمانات وتجعل من السلطة الشعبية المباشرة الضامن الأكبر والأساسى لها.

والفارق الثانى يتجلى فى السبق الذى أحرزته **الوثيقة الخضراء** فى بعض القضايا المستجدة. لقد نصّت تلك الوثيقة على حقوق وحريات لا نجدها فى غيرها من الوثائق، فهى قد خصصت، بخلاف الوثائق الأخرى، مادة للحديث عن خدم المنازل، وأكثر من مادة للحديث عن السلام بين الأمم، وكفاح الشعوب ضد الامبريالية والعنصرية، وإلغاء تجارة الأسلحة، ومنع الأسلحة التدميرية.

والفارق الثالث يتجلى فى الأساس الذى ارتكزت **الوثيقة الخضراء**

عليه أو انطلقت منه. لقد نوقشت، كما أشرنا، فى المؤتمرات الشعبية، وعلى مراحل متعددة، فى حين أن الوثائق الأخرى قد صدرت، بشكل متسرع فى معظم الأحيان، عن مؤسسات وجمعيات تدّعى تمثيل الشعب.

والفارق الرابع يتجلى فى اعتماد **الوثيقة الخضراء** على التراث العربى. فهى قد وضعت وصيغت بلغتنا القومية. وهى تحمل بصمات ومعالم بيّنة من تراثنا العربى والإسلامى. فالحديث عن الإنسان الذى استخلفه الله فى الأرض، والقول بأن حقوق الإنسان ليست هبة من أحد، والاستشهاد بكلمة مأثورة للخليفة عمر بن الخطاب... أن كل ذلك ينطوى على نفحة تراثية تذكّرنا بماضينا المجيد.

* * *

... والحديث عن **الوثيقة الخضراء** لا ينتهى. وسنكتفى بهذا القدر، تاركين لمجموعة من أساتذة الجامعة اللبنانية معالجة بعض الجوانب المهمة فى **الوثيقة**. ويسرنا أن نستهل ذلك بمقالة للأستاذ **طلال سلمان**، رئيس تحرير صحيفة «السفير» اللبنانية، كتبها قبل أيام من إصدار **الوثيقة**.

مجموعة الباحثين

أحلام «القائد» فى التغيير
تصبح شرعةً لحقوق الإنسان العربى(*)

طلال سلمان

رئيس تحرير صحيفة «السفير»

يفرح الإنسان العربى الليبى أن يسمعك تردد قولاً مأثوراً منسوباً إلى بعض آباء الفلسفة الإغريقية، مفاده: من ليبيا يأتى الجديد. . . .

ولقد تعود الناس، على امتداد العقدين الماضيين، أن تباغتهم ليبيا، ممثلة الآن بقيادة ثورة الفاتح بالجديد والمبتكر والطريف والمثير، بل والخارج عن المألوف فى بعض الحالات، ليس فقط على نطاق العمل السياسى وأساليبه، إنما أيضاً على مستوى النظريات والمقولات والأفكار والرؤية المختلفة كلية عن السائد فى المجتمع، بالثقافة فيه والاقتصاد ووسائل الإنتاج ودور الملكية وكيفية توزيع الثروة الخ. . . .

فقائد ثورة الفاتح، العقيد معمر القذافى، ولد ليكون معارضاً لا حاكماً.

(*) مقالة نُشرت فى صحيفة «السفير» (اللبنانية) فى 1988/6/4.

إنه رجل الحلم بالتغيير، وهو أيضاً رجل العمل من أجل التغيير.

إنه ابن الراعي الذى ولد فى خيمة بالصحراء، والذى يفترض أنه جاء برسالة هدفها تغيير الواقع الفاسد فى بلاده أولاً، ثم فى وطنه العربى الكبير، ثم فى أربع رياح الأرض.

فهو «المبشر» بعالم جديد، والداعية إلى هدم العالم القديم. إنه المقاتل من أجل إنهاء عصر الظلم، المنتدب نفسه لإعلان انبثاق عصر الجماهير، عصر الإنسان سيد نفسه وقراره: لا ينيب أحداً ولا ينوب عنه أو يمثله أحد، يحكم مباشرة، ويتولى زمام أمره بيده، فلا يكون ثمة من يعبر عنه وكالة، أو يحكمه أو يتحكم فيه.

المناهض للقائم...

ومعمر القذافى، فى نظر نفسه كما فى نظر أصدقائه وخصومه، المؤمنين به والمعترضين على منهجه وأهدافه، هو المناهض للقائم، الرافض للقائم، المعارض للقائم، الهادم للقائم، بسيفه أو بيده أو بلسانه.... حتى لو كان هو شخصياً من أقام هذا الواقع القائم إذا كان هذا الواقع القائم لا يليق بكرامة الإنسان وأدميته.

إنه المحرض الدائم للناس أن انهضوا فقوموا وثوروا على واقعكم المريض والمتردي، واقع الجهل والمرض والتخلف، واقع الخنوع والاستسلام للاستعباد أو للاستعمار أو للعجز وكأنه قدر مكتوب لا مفر منه ولا مهرب... فإذا ما ترددوا أو تلكأوا أو خافوا ثار عليهم وأخذته سورة من الغضب والمرارة والحنق وكاد يخرج إليهم شاهراً سيفه وأفكار التغيير معاً.

بل إن معمر القذافى كثيراً ما حرض الليبيين على صورة الحاكم فيه هو شخصياً، وناداهم فاستنخاهم إلى انتزاع حقوقهم منه ومن «دولته» وأدوات الحكم المحسوبة عليه بوصفه «الحاكم»: حرضهم على الشرطة وأجهزة المخابرات، حرضهم على الإدارة وبيروقراطيتها المتعفنة، حرضهم على الجمارك وإجراءاتها المعقدة، حرضهم على الجيش وسطوته.

أكثر من هذا لقد حرضهم فشجعهم على إلغاء القوانين جميعاً وإبطالها ووقف العمل بها، باعتبارها من موروثات الحقبة الاستعمارية أو هى نسخ حرفى لما قرره «الغربيون» ونقل مشوَّه من مجتمع غربى مكتمل التكوين محددة المصالح الطبقية لفئاته الاجتماعية إلى مجتمع شرقى ما زالت علاقته بالدولة قيد التأسيس، وما زال الصراع فيه محتدماً بين الموروث السلفى وبين المكتسب العصرى، وبين رموز الإقطاع الدينى والسياسى وبين الفئات الجديدة التى تريد لنفسها اعترافاً بها ومكاناً ومكانة تحت الشمس.

باختصار، لقد اجتهد معمر القذافى وحاول أن يعطى عن نفسه صورة محددة: رمز «الثورة الدائمة» ورجلها.

ولأنه متلهف إلى الإنجاز، إلى التغيير، إلى إستيلاد عالمه الجديد، فى عصر التطور والتقدم العلمى المذهل؛ فقد كان يستعجل النتائج وأيما استعجال: إن افتقد المنهج ابتدعه، وإن افتقد الرجال (الأداة ـ التنظيم) اصطنعهم من بين جيل الشباب والصبايا والفتية الذين فطروا على رفض الواقع (العرف، العادة، التقاليد، القوانين، القيم الموروثة).

ولأنه حالم أبدى فلقد كان طبيعياً أن يستقطب هؤلاء الذين يطلبون المستحيل الذى بالكاد يتسع لأحلامهم الكبيرة والذى بالكاد يمنحهم المساحة التى يحتاجونها لتحقيق ذواتهم.

الشعب المظلوم...

فالإنسان العربى الليبى لا يكفيه مجرد الاعتراف به. إنه يريد مع الاعتراف رد الاعتبار إليه وتعويضه كل ذلك التاريخ من القهر الذي طُمس فيه دوره وألغى ذكره حتى لكأنه غير موجود.

ذلك إن ليبيا، ككيان سياسى، لم تظهر على الخريطة إلا فى أواخر النصف الأول من هذا القرن، وحين تم «تظهير» الكيان كان كل شىء قد

أعد لتغييب الإنسان العربى فى ليبيا ونضاله الطويل لإثبات وجوده وتوكيد هويته القومية.

ولقد ظهرت ليبيا مملكة، ومملكة متحدة بين ولايات ثلاث، كأنما شعبها مجموعة شعوب!! وكأن الرابط الوحيد بين أبنائها «السنوسية» التى تعطى نفراً معيناً منهم حق الملك وتزيح الباقين إلى مرتبة الرعايا بالمعنى السياسى ارتكازاً على ولاء دينى مبهم.

وكان ذلك ظلماً لا حد له لتاريخ هذا الشعب الباسل الذى سطر صفحات مضيئة فى تاريخ المقاومة المسلحة دفاعاً عن قوميته ودينه وأرضه فى مواجهة أكثر الاستعمارات وحشية وسوءاً (إذا صح التمييز بين استعمار وآخر)، الاحتلال الإيطالى الذى سرعان ما تحول إلى استعمار استيطانى يريد - كما إسرائيل - أرضاً بلا سكان لبعض الشعب الإيطالى الذى أغرته فاشية موسولينى فصدق أن ليبيا ليست أكثر من امتداد جغرافى للأرض الإيطالية... من تحت البحر المتوسط!!.

حلم تغيير الكون...

«من ليبيا يأتى الجديد»...

فلتكن الثورة، إذن، ولادة الجديد فى كل مجال، خصوصاً وإن قائدها يحمل في وجدانه وفى قلبه وفى ذراعه، إضافة إلى فكره، حلم تغيير الكون!.

يجب أن يتغير كل شىء، إذن، فينا ومن حولنا وفى الدنيا الواسعة، فإن هو لم يتغير تلقائياً وبالتداعى وبحكم التطور فعلينا أن نغيره بأيدينا.

وليس للحق فى التغيير حدود.

ثم إن إرادة التغيير لا تعترف بالحدود «الجغرافية» للكيانات السياسية.

فإذا كانت القومية، أى العروبة، رابطة جدية ومقدسة كما توصف فى أدبيات عصر النهوض القومى، فمن باب أولى أن تسقط الحدود السياسية أمام إرادة التغيير بهدف تحقيق الحلم فى غد عربى أفضل.

وإذا كان الدين، أى الإسلام، رباطاً مقدساً يوحد بين المؤمنين خلف أهداف يدعوهم الله سبحانه وتعالى إلى تحقيقها؛ فلماذا التردد، ولماذا الخوف والحذر والجبن عن مواجهة أعداء الدين الحنيف من الأروام ومن يمالئهم من حكام الأمة الإسلامية؟!.

بل لماذا الخجل والامتناع عن الجهر بالدعوة، والعودة بها إلى أصولها، وتجديد زخمها طالما إن الهدف هو هداية عباد الله من أجل الأفضل والأكرم فى الدنيا والآخرة؟!.

...وفى الأصل فإن الدين عند الله هو الإسلام، إذن فلتسقط المذاهب، وليسقط هذا التحرج الممجوج والمذل فى الجهر بأسبقية العرب فى الإسلام، وهو دينهم الذى أنزل فى أرضهم وبلغتهم وبواسطة نبى منهم اختاره الله هو بذاته ومن دون سائر الخلق.

إن الغرب مسيحى. وبالمقابل فإن الشرق مسلم. ثم إن الإسلام دين العرب. فمن آمن من الأعاجم فقد اهتدى، لكنه يجىء إليهم ولا يأخذهم إليه.

ولا مجاملة فى الدين ولا حياء. ولا مجال للمفاضلة بين الإسلام وبين العروبة، ولا مجال أيضاً لتمديد خط فاصل يشطرهما شطرين، فالقومية لا تسقط الدين ولا تلغى أثره فى التكوين... والعربى مسلم بتراثه وثقافته ووجدانه حتى لو كان مسيحياً فى إيمانه.

غيِّرهم إذا لم يتغيروا!!..

يجب أن يتغير كل شىء، فى كل مكان، فى كل إنسان.

وحق القيادة لحامل راية التغيير وقائد مسيرته، حتى لو ارتبكت فى بعض الحالات، وحتى إذا جوبهت بعدم الفهم، أحياناً أو بعدم الرغبة فى الفهم، أو بالاعتراض حماية لما هو قائم ولمن يقوم سلطانهم على تدعيم ما هو قائم وإدامته «إلى ما شاء الله»!!.

وهكذا اندفع معمر القذافى يغير أو يحاول التغيير فى كل مجال.

خَطب؛ كَتبَ، جرَّب، فلم يتغير الناس، ولم تتغير الوقائع بالقدر المطلوب.

حرض، عبأ، هيج، استفز القاعدين، استثار المنشطين، استنخى الحالمين أن ينزلوا إلى الميدان، فظلت النتيجة دون ما يريد.

هجر الكهول ومتوسطى الأعمار إلى الفتية دون العشرين. دعاهم إلى خيمته. شرب معهم الشاي الأخضر وحدثهم عن هذا الواقع الفاسد الذى ينسف حقهم فى مستقبلهم. كشف لهم أسرار الدولة والدول الأخرى. سخر من الرؤساء، الملوك، الزعماء، الألقاب، المناصب والمراتب وجعلهم يسخرون منهم ومنها. حدثهم عن العصور القديمة وعن العصور التى لم تأت بعد والتى يجب أن تكون مختلفة لتكون لائقة بكرامة الإنسان الذى فضله ربه على الملائكة وقدمه عليهم وميزه عنهم. حدثهم عن الأديان والعقائد والصراع المفتوح بينها جميعاً، ونحن فى غربة عن سياقه وعن التأثير فى نتائجه التى ستحكمنا برغم إرادتنا.

لكن النتائج ظلت دون الطموح، ولم يحدث التغيير بالسرعة المطلوبة، إذن لابد من التدخل، ولابد من اللجوء إلى سلاح الصدمات الكهربائية.

هكذا وبقرار غيَّر التقويم الهجرى!.

قال معمر القذافى: يبدأ التقويم بوفاة الرسول لا بهجرته. فوفاته

تحدد لحظة انقطاع الاتصال بين الأرض وبين السماء الذى كان يتم عبر النبى محمد (ﷺ) آخر الأنبياء والرسل. بذلك، إذن، يكون التأريخ!.

غيَّر أسماء الشهور. قال إن الأسماء غير عربية، وهى تتضمن أسماء قياصرة وآلهة وقديسين لا علاقة لهم بالأمة أو بالمنطقة، يوليو، أغسطس، مارس الخ. جعل لها أسماء عربية تعبر عن موقعها فى سياق الدورة الطبيعية للأرض وأطوار الطقس. شهر الحرث، شهر الماء، شهر الطير، شهر أين النار، شهر الكانون. ثم أدخل الأسماء الخالدة (عربياً) شهر ناصر. شهر الفاتح.

غير أسماء الأمكنة، فما كان فيه لكنة أو عجمة أعاده عربياً. وألغى استخدام الحرف الإفرنجى عموماً فى بلاده. لغتنا لغتنا إن لم نحترمها نحن فكيف نفرض احترامها على الأجانب والأغراب. وفرض على الدول جميعاً أن تضيف إلى صفحات جواز السفر لمواطنيها صفحة باللغة العربية: لماذا يفرضون علينا أن نعلم موظفينا لغتهم ولا يتعلمون لغتنا؟!. إننا متخلفون بعد وبالكاد بدأنا علاقتنا بالعلم فمن أين نأتى بمن يتقنون اللغات الأخرى، ونحن لم نتقن لغتنا ذاتها المجهولة بعد والمهملة؟!.

غير الملابس وغيرها معه الليبيون، فاستغنوا عن ربطة العنق التى قال إنها تشبه رسن الحمار!.

غير تسريحات الشعر، وألغى وظيفة الحلق التى رآها زائدة. وصار الإنسان العربى الليبى يعرف بشعر رأسه غير المسرح والمنطلق على هواه.

غير أسماء الأدوات: التلفزيون هو الإذاعة المرئية، والمركوب هو الاسم البديل للسيارة، والمثابة هى مقر اللجنة الثورية وليس المكتب أو المركز الخ...

التغيير بالكتاب الأخضر

ثم بدأ يتعرض لما هو أعمق وأبقى أثراً فى الواقع الاجتماعى،

والاقتصادى، والسياسى، فكان «الكتاب الأخضر» ومقولاته الشهيرة التى يفترض أن تحل مشكلة النظرية فى العمل السياسى العربى (وفى العالم الثالث، بل والعالم كله): فى الحاجة تكمن الحرية، البيت لساكنه، شركاء لا أجراء، الأرض ليست ملكاً لأحد، المركوب حق لكل إنسان، القرآن شريعة المجتمع، لا نيابة عن الشعب فالمجلس النيابى حكم غيابى، والتمثيل تدجيل، والديموقراطية هى فى أن يحكم الشعب نفسه ومباشرة وليس عبر «التعبير عن الشعب»، والديموقراطية تكون فى المؤتمرات الشعبية واللجان الشعبية، واللجان فى كل مكان.

وكل ذلك طلباً لتحقيق الشعار الأثير: السلطة والثروة والسلاح فى يد الشعب!.

المراجعة وتقنين التغيير...

لكن ذلك لا يكفى، فلابد من أمر ما بعد، لكى تحل المعضلة وتتسرع مسيرة التغيير،

ثم إن التطبيق قد تعثر وتردى فى بعض الحالات فأعطى عكس النتائج المرجوة فيه، فما العمل؟!.

وعاد المُتعب المتعِب، القلِق المُقلق، يطلق رصاصة البدء فى طور جديد من أطوار الثورة... فكيف لهذا الفارس أن يرتاح والخطأ يملأ الأرض؟!.

كان لابد من لحظة ينتبه فيها إلى الأخطاء والخطايا التى رافقت التجربة أو نجمت عنها.

كان لابد من مراجعة كل شىء ومدى ما تحقق من نجاح أو فشل:

اللجان الشعبية وهل أقامت فعلياً حكم الشعب بالشعب أم إنها اقتبست أسلوب الحكومات البائدة؟!.

ثم، هل ظلت «اللجان الثورية» التى أنشأها لتكون أداة الرقابة، المحرضة والمعبئة والمقومة لكل اعوجاج ولكل نزعة سلطوية، أم هي تحولت إلى أداة للتسلط فصارت مثل رئيس الجمهورية فى لبنان: تحكم ولا تُسأل أو تُحاسب فى حين يحاسب من لا يحكم ولا يملك القرار؟!.

وهل انتفت مراكز القوى فى ظل المناداة بالمجتمع الجديد، حيث لا حكم ولا حكومة، ولا انتخابات، ولا جمهورية بل جماهيرية بمعنى إننا انتقلنا إلى «عصر الجماهير» الذى يبهر الأبصار ويؤرخ لمرحلة جديدة فى التاريخ الإنسانى عنوانها «الحكم الشعبى» بدلاً من التعبير عن الشعب بمهازل الانتخابات والصراعات الحزبية التى تقسم ولا توحد، والتى لا يمكن أن تحقق إلا حكم أقلية ما (فى الغالب الأعم لا تتعدى 30 فى المائة) للأكثرية الساحقة، هذا إذا استبعدنا أساليب التزوير والتزييف والدجل السياسى ونفاق الجماهير طلباً لتأكيدها؟!.

لهذا كله تعيش ليبيا العربية الآن، عصراً جديداً سيأخذ إطاره الكامل وملامحه واسمه خلال أيام.

فمنذ مطلع شهر (المريخ) مارس 1988 ومعمر القذافى يخوض غمار محاولة التغيير من جديد، طلباً لسرعة الوصول إلى «المجتمع الجديد».

لقد قصد إلى السجن فهدمه، وإلى إدارة الجوازات والهجرة فمزق «قوائم» الممنوع سفرهم، ورفع القيود كل القيود التى تمس حريات الناس وتحدد حركتهم، ووجه نداء إلى الليبيين فى الخارج يطلب إليهم العودة بلا شروط، وإلى العرب أن يجيئوا إلى ليبيا فيعملوا ويعيشوا فيها ويكتسبوا جنسيتها إذا أرادوا بغير قيود.

ثم إنه التفت إلى من حوله وما حوله من دول، فقرر فتح الحدود معها جميعاً، وتصفية جميع المشكلات العالقة، والتى تعود بمعظمها وفى جذورها إلى عصر القهر الاستعمارى.

وفجأة دبت الحياة فى المجتمع العربى الليبى الذى كان أخلد إلى الركود بعد مسلسل الهزات والخضات التى توالت عليه بسرعة مذهلة، حتى لم يعد يدرى إلى أين يساق. . . .

استعاد المواطن حيويته وعاد ليمارس دوره، من جديد، مستفيداً من التجارب التى خاضها، بمرارتها ونجاحاتها وإخفاقاتها، .

ولأن الناس باتوا يشعرون أنهم أسياد مصيرهم، وإن مراجعة التجربة لا يمكن أن تتم إلا بـإرادتهم وأن تصحيحها متـوقف على مسـاهمتهم المباشرة، فهم يستعدون الآن لكى يأتى «الحدث» فى مستوى أحلامهم.

ذلك إن معمر القذافى قد دعا إلى استصدار وثيقة جديدة لحقوق الإنسان، فيها تحدد الحقوق ، وعلى مبادئها تصاغ القوانين، ومن أجل تحقيقها يعاد بناء الدولة لتحقق لمواطنها ما كان دائماً يحلم به أو يتطلع إليه. . .

ولقـد أعلن معمر القـذافى فى سلسلة من الخطب والتصـريحات مجموعة من المبادىء والقواعد والضوابط التى تصلح لرسم الإطار وتحديد الهدف،

لكن الكلمة للمؤتمرات الشعبية الأساسية التى تناقش فى مقارها التى تتوزع على طول أرض الجماهيرية وعرضها، ومنذ أكثر من شهرين، ما يجب أن تستقر عليه صورة «المجتمع الجديد» فى ليبيا، لتكون القدوة التى تقتدى فى عالم القرن العشرين.

والطموح، كما تلاحظون، عظيم.

لكن متى كـان الطمـوح الإنسانى ضحـلاً، ومتى كانت الأحـلام عادية؟!.

فلنتابع ما يجرى فى ليبيا لأنه قد يكون فاتحة للعديد من التغييرات المطلوبة فى سائر أرجاء الوطن العربى،

ولنأمل أن يكون هذا الجديد الذى سيأتى من ليبيا فى مستوى أحلام الثوار، داخل الأرض العربية وخارجها.



حقوق الإنسان وحرياته
فى الشريعة الإسلامية والقوانين الوضعيّة

دكتور محمد المجذوب
عميد كلية الحقوق والعلوم السياسية
فى الجامعة اللبنانية

فى المادة العاشرة تتحدث الوثيقة الخضراء الكبرى لحقوق الإنسان فى عصر الجماهير، التى أعلنها مؤتمر الشعب العام فى الجماهيرية العربية الليبية فى 1988/6/12، عن الشريعة المقدسة ذات الأحكام الثابتة التى لا تخضع للتغيير أو التبديل، وعن الدين كإيمان مطلق بالغيب وقيمة روحية مقدسة. وموضوع الشريعة والدين والأحكـام الثابتة فى وثيقةٍ عن حقوق الإنسان تصدر عن المجتمع العربى الليبى، الذى أعلن فى 1977/3/7 أن القرآن الكريم شريعة للمجتمع فى ليبيا، يدفعنا إلى الحديث عن أهم الحقوق والحريات التى كرّستها الشريعة الإسلامية السمحاء، ومقارنة ما تضمّنته من مبادىء وأحكام بما ورد فى القوانين الوضعية والمواثيق الدولية.

وحديث الحقوق التى يتمتع بها الإنسان (أو التى يجب أن يتمتّع بها) حديث طويل ومتشعّب، فتاريخ البشرية ليس سوى تاريخ المعارك المتواصلة التى خاضها الإنسان، جيلاً بعد جيل، ودون كلل أو وهن، بغية تحقيق المكاسب التى ينعم بها اليوم فى حقل الحقوق والحريات.

وحديث الحقوق يمتزج غالباً بحديث الحريات التى توصف بأنها

أساسية. وقد يصعب أحياناً التمييز بين الحقوق والحريات، فالحقوق الفردية تأتى، فى معظم الأحيان، مرادفةً للحريات. وكل حرية قد ظهرت فى التاريخ بشكل حقّ ذاتى يتّصل، حسب نظرية القانون الطبيعى، بصميم الفرد.

وفى التحليل القانونى، تبدو الحرية بمظهر الحق الذى يحتل المرتبة الأولى من حقوق الإنسان، باعتبار أن الإنسان لا يستطيع التمتّع بحقه وممارسة هذا الحق إلاّ إذا كان حراً ومطمئناً (نفسياً واجتماعياً) إلى أنه يمتلك هذا الحق وفى مقدوره أن يستعمله إذا شاء ومتى شاء. وفى هذا الشعور (شعور امتلاك الحق) تكمن حقيقة الحريات العامة، مما يعنى أن الحريات لم تكن في النتيجة سوى حقوق ذاتية، متّصلة بشخصية الفرد، يستطيع استعمالها فى ظل الدستور الذى ينصّ عليها وبحماية القوانين التى تتولّى تنظيمها[1].

أسباب الاهتمام بالحقوق والحريات

فى الآونة الأخيرة، تضاعف الاهتمام، شرقاً وغرباً، بمسألة الحقوق والحريات، وعُقدت مؤتمرات ونـدوات، ووُضعت مؤلفات ودراسـات، وأُبرمت مواثيق واتفاقات دولية وإقليمية، لمعالجة مختلف جوانبها وأوضاعها وتطوراتها. ولعل شدة الاهتمام بها تعود إلى عدة أسباب وعوامل، أهمها:

أولاً - إن حقوق الإنسان لم تعد، كما كانت في الماضى، قضية فردية تخصّ شخصاً معيناً أو جماعة معينة، وتُعالج فى نطاق القـوانين والأنظمة الداخلية أو الإقليمية، بل أصبحت، فى الوقت الراهن، قضيةً عالمية أو جماهيرية تهمّ كل إنسان وتهتم بكل إنسان، أنّى وُجد ومتى وُجد، باعتباره أعظم الكائنات وأرقاها وأحقّها بالعناية والرعاية. والإنسان، فى الأنظمة الديمقراطية الحديثة، هو محور كل الحقوق. وهذه الحقوق،

---

(1) أدمون رباط: **الوسيط فى القانون الدستورى العام**. الجزء الثانى. منشورات دار العلم للملايين، بيروت 1965، ص 135.

سواءً أكانت مدنيّة أم سياسية أم اجتماعية، لا قيمة لها، أو لا وجود لها، إن لم تكن مكرّسة ومسخّرة لخدمة الإنسان الذى خلقه الله العظيم فى أحسن تقويم[1]، وصوّره في أحسن صورة[2]، واستخلفه فى الأرض [3]، وفضّله على كثير ممّن خَلَق [4]، وسخّر له ما فى السماوات وما فى الأرض جميعاً[5].

ثانياً - **إن حقوق الإنسان أصبحت، منذ نهاية الحرب العالمية الثانية، الشغل الشاغل لكل حكم أو نظام يطمح إلى تحصين نفسه** بالشرعية، وترسيخ وجوده بالمبادىء الديموقراطية، وإبعاد تهمة الدكتاتورية والاستبداد عن ممارساته. ولهذا رأينا الأنظمة الحاكمة، فى مختلف مناطق العالم، تتسابق على إصدار الدساتير والتشريعات التى تشيد بحقوق الإنسان وتتعهّد برعايتها وتنميتها. ونلاحظ أن الاهتمام بهذه الحقوق قد تجاوز اليوم حدود الدول ونطاق الدساتير المحليّة وتحوّل إلى همّ عالمى دائم. ولم يكتف العالم، من أجل توفير الضمانات لها، بتكريس مبادئها فى الدساتير والتشريعات والإعلانات الوطنية، بل سعى جاهداً لتدويلها ووضعها فى حماية القانون الدولى العام. والنصوص المتعلقة بالحقوق والحريات فى ميثاق الأمم المتحدة، وفى العشرات من الإعلانات والإتفاقيات الصادرة عن هذه المنظمة، تشهد بذلك.

ثالثاً - **إن عظمة الدولة أو رفعتها أو قيمتها تُقاس اليوم بمدى**

(1) جاء فى الآية 4 من **سورة التين**: «﴿لقد خلقنا الإنسان فى أحسن تقويم﴾.

(2) جاء فى الآية 3 من **سورة التغابن**: ﴿خلق السماوات والأرض بالحق، وصوّركم فأحسن صوركم، وإليه المصير﴾.

(3) جاء فى الآية 30 من **سورة البقرة**: ﴿وإذ قال ربك للملائكة إنى جاعل فى الأرض خليفة﴾.

(4) جاء فى الآية 70 من **سورة الإسراء**: ﴿ولقد كرّمنا بنى آدم وحملناهم فى البر والبحر، ورزقناهم من الطيبات، وفضّلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلاً﴾.

(5) جاء فى الآية 20 من **سورة لقمان**: ﴿ألم تروا أن الله سخّر لكم ما فى السماوات وما فى الأرض. . .﴾.

احترامها لحقوق الإنسان وحرياته، وبمدى التزامها بها، وبمدى ما توفره لها من ضمانات قانونية وعملية. وذهب البعض إلى اعتبار هذه الحقوق والحريات مقياساً لكل حضارة. وجزم البعض الآخر بأن الديمقراطية، فى أبسط معانيها، أو فى مفهومها السائد اليوم، تتلخص فى أمرين، أو تتطلب توافر ركيزتين أساسيتين: الأولى هى تركيز السلطة بيد الشعب، أى عدم خضوع الشعب لنظام حكمٍ لم يُشارك فى اختياره أو فى إقراره، وبذلك تصبح الديموقراطية النقيض المطلق للحكم المطلق، أى لاستئثار الفرد أو القلة بصنع القرار السياسى. وقد أحسنت (الوثيقة الخضراء الكبرى) عندما ذكرت، فى ديباجتها، بأن الشقاء الإنسانى لا يزول، وحقوق الإنسان لا تتأكد، إلاّ ببناء عالم جماهيرى تمتلك فيه الشعوب السلطة والثروة والسلاح. والركيزة الثانية للديموقراطية هى تأمين الحقوق والحريات، الفردية والجماعية، وتوفير الضمانات لممارستها وحمايتها والدفاع عنها، وبذلك تصبح الديموقراطية النظام الأفضل الذى يصون حقوق الأفراد والجماعات ويساعد على تحصينها ضد الانحرافات أو التجاوزات التى قد ترتكبها السلطة الحاكمة.

رابعاً ـ **إن فقدان الحقوق والحريات، أو قمعها، أو تكبيتها، أو تغييبها، أو وأدها، كان، على مرّ العصور، سبباً من أسباب انهيار المجتمع وإيذاناً بأفول نجمه.** ولو حاولنا دراسة العوامل الأساسية التى أدّت إلى ازدهار الحضارة العربية الإسلامية لوجدنا أن الحرية الفكرية الواسعة التى رعتها الأمبراطورية الإسلامية فى قرونها الأولى هى التى كانت وراء التقدم الرائع الذى أحرزه العرب فى جميع المجالات. ولم تنزلق هذه الحضارة فى طريق الانحدار إلاّ عندما بدأ الحكام بالتنكّر للحرية الفكرية، وبفرض القيود على العقل، وباضطهاد أصحاب الرأى الحر. وتاريخنا العربى حافل بالأمثلة والشواهد.

ومن أجمل ما كُتب حول الموضوع مقال الأستاذ أحمد بهاء الدين بعنوان: «الحل والضمان. حق التفكير والتعبير»، قال فيه: «نحن العرب

نمرّ بأزمة مدلهمة، ربما لم نمرّ بمثلها منذ نصف قرن». ووجد أن الحل والضمان يكمنان فى حق التفكير والتعبير، لأن «حرية الرأى وفتح الباب لتعدّد الفكر هو المخرج، هو المخلص، هو صمّام الأمان لكل أمة، وكل شعب، وكل مجتمع، وكل نظام». واستشهد بحادثتين توصلاننا «على بعد الشقة، واختلاف النتائج، واختلاف نوع المجتمع تماماً، إلى نفس الاستنتاج».

الأولى هى قصة الإمام أحمد بن حنبل، أحد كبار الفقهاء فى الإسلام، مع الخليفة المأمون. فقد أُثيرت آنذاك قضية فكرية انقسم الناس حولها، وهى: هل القرآن قديم أم جديد مخلوق؟ واعتنق الخليفة أحد الرأيين وبدأ يلاحق كل من لا يرى رأيه. ورفض أحمد بن حنبل التراجع عن رأيه فسُجن وعُذِّب. وقد حدث عندما كانت الأمبراطورية الإسلامية فى أوج عظمتها. وكانت الحادثة إيذاناً بانزلاق الأمبراطورية نحو الاستبداد، وبالتالى نحو التداعى والانهيار.

والحادثة الثانية هى تورّط الولايات المتحدة الأميركية فى حرب فيتنام، على الرغم من امتلاكها وسائل الاعلام والدراسة وحرية الرأى والتعبير. إن حركة «المكارثية» التى اجتاحتها فى بداية الخمسينات نشرت الرعب بين أبنائها، فأصبح صاحب كل رأى أو منصب أو مسؤولية يفضل الانزواء والسكوت لئلاّ يتعرض لاتهام «المكارثيين» له بما سُمّى «النشاط المعادى لأمريكا». إن الارهاب الفكرى الذى مارسته الإدارة الأمريكية فى عهد هذه الحركة الفاشية لم يفارق الأمريكيين بعد زوال «المكارثية». وعندما بدأت أمريكا تغرق فى مستنقعات فيتنام لم يجرؤ أى فكر حر «حتى داخل الأجهزة الأمريكية نفسها» على النطق والاعتراض والتحذير، فكانت النتيجة سقوط مئات الآلاف من القتلى والجرحى، وحدوث الهزائم المريرة المتتالية، وانفجار العنف داخل المجتمع الأمريكى نفسه، وبداية تفسخ هذه الدولة الكبرى[1].

(1) راجع مقاله فى مجلة العربى، عدد مايو 1979، ص 6 ـ 11.

والعبرة من هاتين الحادثتين هى إن إقفال باب الاجتهاد، ونشر الارهاب الفكرى، والتضييق على حرية الفكر، وتكبيل الحريات، وتغييب الأجساد، وإزهاق الأرواح من قبل السلطة الحاكمة، يؤدى دائماً إلى النتيجة نفسها، وهى انهيار المجتمع.

خامساً - **إن الحقوق والحريات كانت، دائماً، ومنذ القدم، موضع اهتمام رجال الفكر والسياسة ودعاة التغيير والثورة.** وكان لبعضهم أثر بارز وفعال فى تعميمها، ورفع شأنها، والدفاع عنها،والتحريض على الأخذ بها وتطبيقها، والتنبيه إلى المخاطر التى تنجم عن إهمالها أو إغفالها أو الاساءة إليها. ولاحظ معظم المفكرين أن الامعان فى انتهاكها يؤدى غالباً إلى اندلاع الثورات الشعبية وحدوث التغيرات الاجتماعية والتشريعية. ومن الأمور التى تسترعى الانتباه أن كل ثورة من الثورات الكبرى فى التاريخ المعاصر قد تمخضت عن وثيقة أو ميثاق أو إعلان حول الحقوق والحريات. وبالإضافة إلى ذلك فإن كل انتفاضة على الظلم والاستبداد تأتى، عادةً، مفعمة بروح المبادىء والحقوق الإنسانية التى سبق للمفكرين والمصلحين أن ناضلوا وضحوا من أجلها.

سادساً - **إن زعماء الانقلاب والحروب الداخلية فى أقطار العالم الثالث يبـرّرون أعمالهم، فى البداية، بالرغبة فى محاربة الفساد وإلغاء الامتيازات وحماية الحقوق والحريات، ولكن معظمهم يتحوّل، بعد استتباب الأمر له، إلى مستبدّ لا يرعى للحقوق والحريات حرمة.** ولهذا قيل إن غالبية الحروب الأهلية والانقلابات العسكرية فى الدول المتخلفة كانت حرباً على الحقوق والحريات أكثر مما كانت حرباً على الأنظمة الفاسدة والامتيازات الفئوية أو الطبيعية. ونذكر هنا كيف أن المرحوم الدكتور صبحى المحمصانى نشر، عندما كانت الحرب الأهلية اللبنانية فى أوجها، كتاباً بعنوان «أركان حقوق الإنسان»، قال فيه: **«نحن اليوم، فى لبنان، أحوج ما نكون للتذكير بحقوق الإنسان، لأن ضياع هذه الحقوق أوصلنا**

إلى ما نحن فيه من محن. ولا يكون علاجنا الشافى إلاّ بالعودة إلى هذه الحقوق والتمسك بها»[1] .

سابعاً - **إن الحقوق والحريات أصبحت مادة إلزامية تُدرّس فى معظم جامعات العالم**. وقد ظهرت هذه المادة فى برامج كليات العلوم الإنسانية فى الوطن العربى، وخصوصاً فى برامج كليات الحقوق والعلوم السياسية، منذ نهاية الحرب العالمية الثانية. وهناك اليوم عدد كبير من المعاهد والمراكز والمؤسسات العلمية والفكرية التى تُعنى بتعليم الحقوق والحريات، وتحليل مضمونها، وتبيان حدودها وموقعها، والتركيز على أهميتها فى المجتمعات التى تطمح إلى التقدم والرقى. وعُقدت، فى السنوات الأخيرة، عشرات المؤتمرات والندوات، المحلية والدولية، التى أوصت بوجوب إيلاء حقوق الإنسان اهتماماً بالغاً، ووجوب إدخال هذه المادة فى برامج التدريس فى مختلف مراحل التعليم.

ثامناً - **إن الغالبية الساحقة من الدساتير العربية تعتبر الشريعة الإسلامية أو الفقه الإسلامى مصدراً للتشريع أو المصدر الرئيسى للتشريع**. وهناك دساتير تكتفى بالنص على أن الإسلام دين الدولة[2] . ومن المفيد أن نُبيّن أن مضمون الإسلام كدين، وقواعد الشريعة كنهج حياتى، لا تختلف فى شىء، ولا تُقصّر فى شىء، عن النظريات والعقائد والاتجاهات الجديدة المتعلقة بحقوق الإنسان. ولا نبالغ إن قلنا إن المبادىء الخاصة بالحقوق والحريات، التى أتحفتنا بها الشريعة الإسلامية، تفوق، بسماحتها وشموليتها وإنسانيتها وتفاصيلها، الكثير من المبادىء التى اكتشفتها أو طبّقتها الأمم فى العصر الحديث. بل إن الكثير من المبادىء

---

(1)صبحى المحمصانى: **أركان حقوق الإنسان**. دار العلم للملايين. بيروت 1979. ص 8.

(2)راجع كتابنا: **دراسات قومية ودولية**. مؤسسة ناصر للثقافة. بيروت 1981. ص 42 وما بعدها.

الإنسانية السامية التى قُنّنت ودُوّنت حديثاً مستقى ومستلهم من التـراث الإسلامى، شريعةً وفقهاً واجتهاداً.

المسيرة التاريخية للحقوق والحريات

لقد تأثرت مسيرة الحقوق والحريات بالاعراف والتقاليد الاجتماعية، والتيارات الفكرية، والأحداث السياسية. ويمكننا تلخيص هذه المسيـرة بخمس مراحل متتابعة، ظهرت الشرائع السماوية فى الثالثة منها.

ففى المرحلة الأولى، وهى **مرحلة الأعراف**، أو المرحلة التى سبقت تدوين العادات والتقاليد، كان الحق للأقوى، وكانت غالبية الحقوق سائبة، أو غير معروفة، أو غير محدّدة، وكان الشعب مستعبداً والرق شائعاً.

وفى هذه العصور السحيقة كان يُعتمد على سواعد الأرقّاء لتسيير عجلة الانتاج، فلم يكن من الممكن أو الطبيعى أن يُعترف للعبد والمواطن بالحقوق والحريات نفسها. بل إن التيارات الفلسفية كانت آنذاك تحتفظ بتلك الحقوق والحريات لفئة متميّزة وقليلة من الناس. ففلاسفة الإغريق، وفى مقدمتهم أفلاطون وأرسطو، كانوا يعتبرون الرق حالةً طبيعيةً ووضعاً عادلاً ومشروعاً. وفقهاء الرومان كانوا يمنحون رئيس الأسرة حق الحياة والموت على جميع أفرادها، ويقولون بولاية الرجل على المرأة التى كان يتزوّجها بعقد شراء ويُطلقها بعقد بيع كأنها سلعـة، كما كـانوا يُقـرّون استرقاق المديون وإباحة التغابن واضطهاد الأجانب.

وتميز العصر الجاهلى عند العرب، وخصوصاً فى مراحله الأولى، بالغزو والثأر والسبى والاسترقاق ووأد البنات وبيع الأطفال.

وفى المرحلة الثانية، وهى **مرحلة القوانين المكتوبة**. أو المرحلة التى دُوّنت فيها الأعراف والعادات وصيغت فى أحكام إلزامية، طرأ تغير ملمـوس على المسيرة الحقـوقية.

فقانون حمورابى (1792 - 1750 قبل الميلاد)، الذى يُعدّ أقدم شريعة

مدوّنة ومعروفة، يتّصف بالقسوة فى معاملة المجرمين والأرقاء ولكنه يتضمن احتراماً لبعض الحقوق الأساسية ويعتمد قاعدة «الأصل براءة الذمة».

وقوانين صولون Solon الإغريقى (ما بين القرنين السابع والسادس قبل الميلاد) قضت بإخلاء المحبوس بسبب الدَّيْن، ومنع استرقاق المديون، وتحرير الفلاحين، ومنح المرأة بعض الحقوق الإرثية، وتأسيس مجلس الأربعمئة (مجلس نواب منتخب) ومحكمة استئناف شعبية.

وقانون الألواح الاثنى عشر الذى صدر فى أوائل عصر الجمهورية فى روما (فى منتصف القرن الخامس قبل الميلاد). والذى اعتُبر، حسب عبارة شيشرون Cicéron ، نواة كل تشريع رومانى لاحق، أقرّ المساواة فى الحقوق بين طبقات الشعب الرومانى، ووضع قواعد وأصولاً للمحاكمات والعقوبات وحق الملكية ومسائل الأحوال الشخصية.

وفى هذه المرحلة القانونية انتشرت القاعدة القائلة بوجوب تغيّر الشرائع بتغيّر الأزمان والأمكنة والأحوال. وقد أخذ بها القانون الرومانى، وأصبحت فيما بعد من القواعد الكلية فى الشريعة الإسلامية. ومن أهم الحقوق التى برزت وترسّخت فى هذه المرحلة كذلك: الشرعية، والديموقراطية فى الحكم، والمساواة وما يتفرع عنها من حقوق سياسية ومدنية.

وفى المرحلة الثالثة، وهى مرحلة الشرائع السماوية، ظهرت كتب وتعاليم وسُنن واجتهادات انطوت على قيم روحية وأخلاقية، ودعت إلى حرية العقيدة، وأقرّت بعزة الكرامة الإنسانية، وأتت بتنظيمات محكمة للحقوق العائلية والمعاملات فى المجتمع والعلاقات بين البشر.

فالشريعة الإسلامية، التى تُعتبر سلسلةً مُحكمةً من المبادىء والقواعد والضوابط تشمل الدين والأخلاق والمعاملات، ظلّت، لفترة طويلة من الزمن، المصدر الأساسى للتشريع فى مختلف الأقطار العربية والإسلامية. وهى تقوم، فى الأساس، على القرآن الكريم والسنّة النبوية الشريفة.

ولكنها تطوّرت وتوسّعت مع الزمن، «وهي مبنيّة، إجمالاً، على المعقول الموافق لروح المنقول، ومتوسّلةً طرق الاجتماع والقيـاس والاستصحاب والاستصلاح والاستحسان»[1].

والأحكام الفقهية التى كان لها دور كبير فى تبلور الشريعة الإسلامية قد تضمنّت مبادىء عديدة تتعلق بحقوق الإنسان نكتفى هنا بذكر أهم عناوينها:

- بناء الدولة على فكرة الشورى الديموقراطية.
- العمل بمبدأ «الشرعية» لحماية الحقوق من كل تسلّط أو اعتداء.
- إعلان مبدأ المساواة بين الناس.
- تثبيت الحريات العامة.
- حرية التملك مقرونة بالعدالة الاجتماعية.
- حرية التعاقد وواجب الوفاء بالعقود.
- إنصاف المرأة.
- تنظيم مسائل العقوبات.
- الحث على السلام والإخاء على الصعيد الدولى، والالتزام بواجب الوفاء بالمعاهـدات، وحظر الحـرب العدوانيـة، ووضع قـواعد إنسـانية للعمليات الحربية[2].

وفى المرحلة الرابعة، وهى **مرحلة الدساتير**، حقّقت مسيرة الحقوق مكاسب جديدة. فبالوثيقة العظمى، المعروفة باسم الماجناكارتا، والتى أُجبر الملك على توقيعها فى العام 1215، عرفت بريطانيا أول محاولة للحدّ من سلطة الفرد المطلقة، واخضاع الحاكم لسلطة القانون، وإلزامه باحترام الحرية الشخصية للأفراد، واحترام حقهم فى ما يملكون، وعدم إنزال أية عقوبة بهم قبل إحالتهم على القضاء. وكانت هذه الوثيقة خطوة أولى ومهمة

---

(1) صبحى المحمصانى، المرجع السابق، ص 30.
(2) صبحى المحمصانى، المرجع السابق، ص 32 ـ 35.

على طريق الديموقراطية التى عمّت أوروبا فيما بعد، وحرصت على تأكيد حقوق الإنسان وصونها. وفى العام 1688، شهدت بريطانيا ثورة كان لها أعمق الأثر فى تاريخ حقوق الإنسان، فقد انحرف ملوكها الذين تعاقبوا على الحكم بعد العام 1215 عن الطريق الذى رسمته الوثيقة العظمى، فاحتدمت المنازعات وثار البرلمان وعزل الملك. ولم يعتل العرش ملك جديد، فى العام 1689، إلّا بعد التوقيع على «وثيقة الحقوق» التى صاغها البرلمان وقضت بمسؤولية الملك أمام البرلمان وخضوعه لقوانين البلاد.

واستطاعت مسيرة حقوق الإنسان تحقيق مكسب كبير مع نجاح الثورة الأمريكية وإعلان استقلال الولايات المتحدة الأمريكية فى العام 1776، فقد وجد القادة الأمريكيون أن الدستور لا يكون كاملاً إلّا إذا سبقته وثيقة تعلن صراحةً حقوق المواطن التى لا يمكن أن تتغير بتغير الحكومات والأنظمة والدساتير. وحرص الكونجرس الذي يمثل إرادة الشعب على التصديق على وثيقة الحقوق قبل الموافقة على الدستور. وكان لذلك مغزى كبير.

وحملت الثورة الفرنسية، فى العام 1789، دعماً جديداً لحقوق الإنسان، فقد كان همّ قادتها تكريس الحقوق بوثيقة رسمية. وصاغوا ذلك فى «إعلان حقوق الإنسان والمواطن»، الذى صدّقت عليه الجمعية التأسيسية بعد قيام الثورة بشهرين، فى حين أن الدستور نفسه لم يُصدّق عليه إلّا فى العام 1791. وفى ذلك برهان على أهمية «إعلان الحقوق»، وحرصٌ بالغ على جعله مقدمةً لازمةً للدستور.

ونلاحظ أن هذه الوثائق الدستورية حول حقوق الإنسان قد اقتصرت على خدمة مصالح البورجوازية ودعم سلطانها عن طريق حماية الملكية الفردية، دون الاهتمام بحقوق الطبقات الفقيرة التى اشتركت مع الطبقة البورجوازية فى الثورة على الاستبداد والقضاء على امتيازات الأشراف والاقطاعيين.

إن هذه الوثائق لم تمنح، مثلاً، حق الاقتراع العام لكل أفراد

الشعب، ولم تضع حداً لسوء استغلال الملكية الفردية، ولم تحرص على إقرار المساواة الاجتماعية بين الجميع، ولم تنظر إلى سكان المستعمرات نظرة إنسانية عادلة. فالبورجوازية الغربية التى أذاعت إعلانات الحقوق فى القرن الماضى اهتمت بالمضمون السياسى للحقوق والحريات وأهملت المضمون الاقتصادى والاجتماعى. ولعلها فعلت ذلك لتحقيق غرضين: السيطرة على مقاليد الحكم، وضمان حق الملكية الفردية المطلقة.

غير أن الوعى الاجتماعى الذى فجّرته وثائق الحقوق قد ساعد الجماهير، فى أواخر القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، على الاستفادة من الديموقراطية السياسية وما وفّرته للأفراد من حريات وحقوق سياسة، فراحت تناضل من أجل زيادة مكاسبها السياسية والحصول على حقوقها الاقتصادية والاجتماعية.

وجاءت الثورة السوفياتية فى العام 1917 لتُعلن فى دستورها الأول حقوق العمال والكادحين وتجعل من الحقوق الاجتماعية والاقتصادية واجباً من واجبات الدولة. لقد اكتفت الدولة البورجوازية باعلان الحقوق والحريات للأفراد والتزمت بالامتناع عن التدخل فى هذه الشؤون الفردية والشخصية. أما الدولة الاشتراكية فقد اعتبرت الإنسان كائناً اجتماعياً، أو عضواً فى جماعة سياسية، والتزمت تجاهه بالتدخل فى شؤون الجماعة لتضمن له كل حقوقه الاجتماعية. فتنمية الحقوق والحريات أصبحت من مهام الدولة الاشتراكية.

وفى فترة ما بين الحربين ظهرت فى الغرب أنظمة فاشية ونازية قضت على كل مكاسب الإنسان فى مضمار الحقوق والحريات، وحوّلت الإنسان فى بلادها إلى آلة، أو أداة، أو سلعة. ولكن الحرب العالمية الثانية التى انتهت بانهزام الأنظمة الدكتاتورية تمخّضت عن مرحلة جديدة وأسلوب جديد فى تعزيز الحقوق والحريات.

وفى المرحلة الخامسة والأخيرة، وهى مرحلة الاعلانات والاتفاقيات

الدولية، ارتقت الحقوق والحريات إلى مرتبة أسمى. والفضل فى ذلك يعود إلى نشاط منظمة الأمم المتحدة فى هذا المجال. فميثاقها يتحدث، فى مواضع عدة، عن حقوق الإنسان والحريات الأساسية. وفى ديباجة الميثاق نجد أن شعوب الأمم المتحدة تعرب عن تصميمها «على تأكيد إيمانها من جديد بحقوق الإنسان الأساسية، وبكرامة الفرد وقدره، وبالحقوق المتساوية للرجال والنساء، وللأمم كبيرها وصغيرها». ويجعل الميثاق من مقاصد المنظمة العالمية «تحقيق التعاون الدولى على تعزيز احترام حقوق الإنسان والحريات الأساسية» (الفقرة الثالثة من المادة الأولى). ويحضّ الجمعية العامة على وضع دراسات واتخاذ توصيات بقصد «تنمية التعاون الدولى فى الميادين الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والتربوية والصحية، وتسهيل التمتع بحقوق الإنسان والحريات الأساسية للناس كافة، بلا تمييز بينهم بسبب العرق أو الجنس أو اللغة أو الدين» (الفقرة الأولى من المادة 13).

وفى العام 1948، صدر عن الجمعية العامة للأمم المتحدة «الاعلان العالمى لحقوق الإنسان». وهذا الاعلان يتضمن سلسلةً من الحقوق والحريات التى يمكن توزيعها على أربع فئات: الحقوق الشخصية، والحقوق الاجتماعية، والحريات العامة والسياسية، والحقوق الاقتصادية والثقافية. ومع أن «الاعلان» يُعتبر، من الناحية القانونية، توصيةً غير ملزمة للدول، فان تأثيره كان كبيراً على الصعيد العالمى.

وفى العام 1966، أصدرت الجمعية العامة، كذلك، الاتفاقيتين العالميتين بشأن الحقوق المدنية والسياسية والحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية. وفى العام 1971، دعا المجلس الاقتصادى والاجتماعى للأمم المتحدة الدول الأعضاء إلى تقديم تقارير دورية عن أوضاع الحقوق والحريات فى بلادها. وأنشأت لجنة حقوق الإنسان لجنة خاصة لدراسة هذه التقارير. وتضمّنت الاتفاقية الخاصة بالحقوق المدنية والسياسية ملحقاً يُعرف باسم البروتوكول الاختيارى ويتعلق باختصاص اللجنة المنبثقة عن

الاتفاقية فى تسلم ودراسة شكاوى الأفراد الذين يدّعون بأنهم ضحايا انتهاكات حقوق الإنسان.

وفى العام 1950، شهدت أوروبا الغربية مولد الاتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان، التى دخلت حيّز التطبيق فى العام 1953. وهذه الاتفاقية تتميز بأمرين: بتحديدها للحقوق، وبإنشائها جهازين لضمان هذه الحقوق: اللجنة الأوروبية لحقوق الإنسان، والمحكمة الأوروبية لحقوق الإنسان. ويتفق الكثيرون على اعتبار الاتفاقية أفضل أسلوب استطاع الإنسان، حتى اليوم، تحقيقه من أجل رعاية حقوقه وضمان حرياته. ويتجلى ذلك فى أمور ثلاثة: إيجاد أجهزة دولية ذات صلاحيات محدّدة لحماية حقوق الإنسان وحرياته، والاعتراف للأفراد والجماعات بحق الشكوى ضد الدول عند إهدار حقوقهم وحرياتهم، والعمل بمبدأ الرقابة الدولية والضمان الجماعى لهذه الحقوق والحريات [1].

وفى العام 1988، ظهرت **الوثيقة الخضراء الكبرى لحقوق الإنسان،** استرشدت **بالكتاب الأخضر** الذى وضعه معمر القذافى، وأكدت أن الشقاء الإنسانى لا يزول وأن حقوق الإنسان لا تتأكد إلاّ ببناء عالم جماهيرى *تمتلك فيه الشعوب السلطة والثروة والسلاح، وتختفى فيه الحكومات* والجيوش، وتتحرر فيه الجماعات والشعوب والأمم من خطر الحروب، وتعيش فى عالم يسوده السلام والاحترام والمحبة والتعاون. ولم تكتف **الوثيقة الخضراء** بالنص على الحقوق والحريات الشخصية والتقليدية المعروفة، بل تطرقت إلى أمور مستجدة لم ترد فى المواثيق والوثائق والاعلانات العالمية التى اهتمت بمسألة الحقوق والحريات. فهى أكدت أن السلطة للشعب وربطت حقوق الإنسان بهذه السلطة. وهى اعلنت مواقف قومية واممية وإنسانية، واعتبرت أن للشعوب والقوميات الحق فى

---

(1) راجع ما كتبناه عن أزمة حقوق الإنسان وحرياته الأساسية فى الوطن العربى، فى كتاب: **الوحدة والديموقراطية فى الوطن العربى**. منشورات عويدات. بيروت 1980. ص 144 ـ 151.

العيش بحرية وفق اختياراتها، وأن لها الحق فى تقرير مصيرها وإقامة كيانها القومى، وأن أبناء المجتمع الجماهيرى يرفضون التفرقة بين البشر ويحمون الحرية ويدافعون عنها فى أى مكان من العالم، ويناصرون المضطهدين من أجلها، ويحرضون الشعوب على مواجهة الظلم والعسف والاستغلال والاستعمار، ويدعونها إلى مقاومة الامبريالية والعنصرية والفاشية وفق مبدأ الكفاح الجماعى للشعوب ضد أعداء الحرية. **والوثيقة الخضراء** تطرح مهمات نضالية على الصعيد الإنسانى، أهمها الدعوة إلى إقامة مجتمع إنسانى لا يعرف العدوان والحرب والارهاب والاستغلال، والدعوة إلى إلغاء تجارة السلاح والحد من صناعته لأن انتاج السلاح يبدد الثروات الوطنية ويثقل كاهل المواطن بالضرائب وينشر الرعب والدمار فى العالم. **والوثيقة الخضراء** تتضمن التزامات تقع على عاتق المجتمع البشرى ـ مثل تحريم العقوبات التى تمس كرامة الإنسان، وتحريم احتكار الدين واستغلاله للفتن والاقتتال، وتحريم استخدام خدم المنازل، والالتزام بحماية النظام السياسى القائم على السلطة الشعبية.

* * *

ومن هذا العرض التاريخى السريع لتطور أوضاع الحقوق والحريات فى العالم نُدرك مدى اهتمام الشعوب والدول والهيئات العالمية بها، وأهمية المركز الذى تشغله فى الدول التى تخضع لسيادة القانون.

ومن اطلاعنا العميق على هذه الحقوق نستنتج أنها كلها تدور حول محور واحد أساسى، هو كرامة الإنسان التى تقوم على ركيزتين: الحرية والمساواة.

وإذا كان «الاعلان العالمى لحقوق الإنسان» قد أكد أن «الاعتراف بالكرامة لأعضاء الأسرة البشرية.. هو أساس الحرية والعدل والسلام فى العالم»، وإذا كانت الاتفاقية العالمية الخاصة بالحقوق المدنية والسياسية قد اعتبرت «هذه الحقوق منبثقة من الكرامة الملازمة لشخص الإنسان»، فإن

القرآن الكريم، من قبل، قد اعتبر الكرامة الإنسانية من نعم الله على البشر. فالخالق، كما ذكرنا آنفاً، قد كـرّم ابن آدم وسخّر لـه ما فى السماوات والأرض وأسبغ عليه نعمه، ظاهرةً وباطنة.

وكل القوانين الوضعية التى نصت على الحرية والمساواة حاولت إيجاد توازن دقيق بين مصلحة الفرد ومصلحة المجتمع، أو بين الحقوق الفردية والعدل الاجتماعى. فالفرد يميل إلى الحرية، غير أن هذه الحرية قد تؤدى إلى عدم المساواة. ولهذا يتدخل المجتمع لتقييد الحرية من أجل الحفاظ على المساواة.

والخلاف بين النظام الليبرالى والنظام الاشتراكى مثلٌ على صعوبة التوفيق بين الحريـة والمساواة. ففى النـظام الأول توضـع الحريـة قبل المسـاواة، فينتج عن ذلـك تفاوت فى الثـروات ونقص فى الضمانـات الاجتماعية وهوة بين الطبقات. وفى النظام الثانى تُقدّم المسـاواة على الحرية، فينتج عن ذلك تقييد لحق التملك وتكبيل لبعض الحريات. ولكن التطورات (بعد التجارب المريـرة) التى عرفهـا النظامـان، فى السنوات الأخيرة، تبشّر بانبثاق نظام ثالث جديد يجمع بين محاسن النظامين ويستفيد من الخبرات والدروس التى توصّلا إليها.

مقارنة بين الشريعة الإسلامية والتشريع الوضعى

إن أشهر تصنيف حديث للحقوق هو ذلك الذى يُميّز بين الحقوق المـدنية والسيـاسية والحقـوق الاقتصاديـة والاجتماعيـة والثقافيـة. وليس بالإمكان، فى دارسة محددة الصفحات، إجراء مقارنة شاملة وعميقة بين موقف الشريعة الإسلامية وموقف التشريع الوضعى من جميع هذه الحقوق. بيد أنه يمكننا، بإيراد بعض الأمثلة والنماذج، إعطاء فكرة واضحة عن

(1) ترجم هذا الكتاب إلى العربية تحت عنوان: **بيريسترويكا والتفكير الجديد لبلادنا والعالم أجمع**. دار الفارابى. بيروت 1988.

أسبقية الشريعة الإسلامية فى هذا المجال، وعن الدقة المتناهية والغاية الفائقة والشمولية الإنسانية التى عالجت بها الشريعة موضوع الحقوق والحريات.

1 - **إن القوانين الوضعية تنصّ على تفريد العقوبة**، أى على معاقبة المجرم وحده، أو على عدم تحميل غيره مسؤولية جرمه. ولهذا حظرت القوانين الانتقام الجماعى من الأبرياء رداً على اعتداء ارتكبه فرد أو أفراد.

ولكن الله تعالى أمر، فى كتابه العزيز، بأن ﴿لا تَزِرَ وازرةٌ وِزْر أخرى﴾ [1]. وقال الرسول (ﷺ) «من ظلم معاهداً أو كلّفه فوق طاقته فأنا حجيجه». وتسلّح الامام الأوزاعى بتلك الآية الكريمة وذلك الحديث الشريف ليعترض على العقوبات الجماعية التى فرضها الحاكم العباسى على بعض أهالى جبل لبنان، إذ أجلاهم عن قراهم بجريرة بعضهم.

وجاءت **الوثيقة الخضراء** تؤكد هذا المبدأ الإنسانى وتنص، فى مادتها الثانية، على أن «العقوبة شخصية يتحملها الفرد جزاء فعل مجرم موجب لها، ولا تنصرف العقوبة أو آثارها إلى أهل الجانى وذويه»، وذلك عملاً بالآية الكريمة: ﴿ولا تزر وازرة وزر أخرى﴾.

2 - إن القوانين الوضعية، ومنها ميثاق الأمم المتحدة، تُحرّم الحروب العدوانية، وتوصى بوجوب تسوية المنازعات الدولية بالطرق السلمية، وتدعو إلى الوفاق والتفاهم والإخاء والوفاء بالعهد والالتزام بالمعاهدات.

ولكننا نجد كل ذلك فى كثير من الآيات القرآنية:

- ﴿وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا...﴾ [2]
- ﴿وأوفوا بعهد الله إذا عاهدتم...﴾ [3].

---

(1) الآية 38 من سورة النجم، والآية 164 من سورة الأنعام، والآية 18 من سورة فاطر.

(2) الآية 13من سورة الحجرات.

(3) الآية 91 من سورة النحل.

- ﴿كُتب عليكم القتال وهو كُرهٌ لكم...﴾[1] .

﴿وقاتلوا فى سبيل اللّه الذين يقاتلونكم ولا تعتدوا...﴾[2].

- ﴿وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما...﴾[3].

وأتت **الوثيقة الخضراء** تعلن استرشادها بهذه الآيات البيّنات. فهى، فى المادة الخامسة، تحرّم «استخدام القوة بأنواعها والعنف والارهاب والتخريب»، وتعتبر ذلك خيانة لمُثُل المجتمع الجماهيرى وقيمه، وتنبذ العنف وسيلة لفرض الأفكار والآراء، وتُقّر الحوار الديمقراطى أسلوباً وحيداً لطرحها. وهى، فى المادتين 23 و24، تدعو إلى السلام بين الأمم وإلغاء تجارة السلاح وكل أنواع الأسلحة ووسائل الدمار الشامل وتدمير كل المخزون منها.

3 - إن القوانين الوضعية تعتبر الحرية الشخصية أصل الحريات الأساسية لأنها تتعلق بنفس الإنسان ووجوده وصميم كرامته.

ولكن الخليفة الراشدى عمر بن الخطاب كان قد نهر حاكم مصر، عمرو بن العاص، بسبب اعتداء ولده على قبطى، بقوله: «يا عمرو، متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحرارا؟». وبعده بأكثر من ألف عام قام مفكر فرنسى (جان جاك روسو) يعلن فى كتاب له (العقد الاجتماعى) إن «الإنسان يولد حراً»، وأتى الإعلان الفرنسى لحقوق الإنسان والمواطن، فى العام 1789، يعلن فى مادته الأولى، «إن الناس يولدون ويظلون أحراراً ومتساوين فى الحقوق».

وقد استرشدت **الوثيقة الخضراء** بقول الخليفة عمر واعتبرته الاعلان الأول فى تاريخ البشرية للحرية وحقوق الإنسان.

---

(1) الآية 216 من سورة البقرة.

(2) الآية 190 من سورة البقرة.

(3) الآية 9 من سورة الحجرات.

وإذا كانت الحرية الشخصية تشمل حق الإنسان فى الحياة، فإن الشريعة الإسلامية تمنع قتل الغير دون حق، وتُحرّم الانتحار. لقد جاء فى القرآن الكريم:

- ﴿ولا تقتلوا النفس التى حرّم الله إلاّ بالحق﴾[1] .
- ﴿ولا تقتلوا أنفسكم﴾[2] .
- ﴿من قتل نفساً بغير نفس أو فساد فى الأرض فكأنما قتل الناس جميعاً﴾[3] .
- ﴿ولا تقتلوا أولادكم خشية إملاق، نحن نرزقهم وإياكم﴾[4].
- ﴿وإذا الموؤودة سُئلت، بأى ذنب قتلت﴾[5] .

وإذا كانت الحرية الشخصية تشمل تحرّر الإنسان من الاستعباد، وتُحرّم استرقاق الإنسان، فإن الشرع الإسلامى لم يُحرّم الرق بنص صريح، وذلك لأسباب تاريخية واجتماعية معروفة، ولكنه وضع قواعد تساعد مع الزمن على إلغاء الرق تدريجياً، ومنها: تقييد أسباب الاسترقاق، وحسن معاملة الرقيق، والتشجيع على تحريره، وجعل العتق كفارة واجبة لكثير من الذنوب.

وإذا كانت الحرية الشخصية تشمل حماية النفس من التعدّى، فإن الشرع كرّس، لتأمين هذه الحماية، قاعدة «الأصل براءة الذمة». وتأييداً للقاعدة جاء فى القرآن الكريم إن بعض الظن إثم، وأن علينا أن نتبيّن النبأ الذى يأتينا به الفاسق[6]. وورد فى الحديث الشريف: «البيّنة على المدّعى واليمين على من أنكر». وأوصى الرسول الكريم الامام على بن أبى

(1) الآية 33 من سورة الإسراء.
(2) الآية 28 من سورة النساء.
(3) الآية 32 من سورة المائدة
(4) الآية 31 من سورة الإسراء.
(5) الآيتان 8 و 9 من سورة التكوير
(6) جاء فى الآية 6 من سورة الحجرات: ﴿إن جاءكم فاسق بنبأ فتبيّنوا﴾.

طالب، عندما بعثه قاضياً على اليمن، بألّا يقضى بين خصمين إلّا بعد أن يستمع إلى كلٍّ منهما. واليوم تؤكد القوانين الوضعية أن المتهم برىء حتى تثبت إدانته قانوناً.

وإذا كانت الحرية الشخصية تشمل حرمة المنزل وحرمة الخصوصيات، فقد ورد فى القرآن الكريم: ﴿يا أيها الذيم آمنوا لا تدخلوا بيوتاً غير بيوتكم حتى تستأنسوا وتسلّموا على أهلها، ذلكم خيرٌ لكم لعلكم تذكرون﴾[1].

ونجد فى **الوثيقة الخضراء** انسجاماً مطلقاً مع هذه المبادىء السامية. فهى تعتبر حرية الإنسان مقدسة وتحرّم العقوبات التى تمس كرامته (المادة الثانية). وهى تعلن حرية الإنسان فى التنقل والإقامة (المادة الثالثة)، وتعتبر المواطنة (الجنسية) حقاً مقدساً لا يجوز إسقاطها أو سحبها (المادة الرابعة)، وتُقرّ بحرية الإنسان فى تصرفاته الخاصة وعلاقاته الشخصية، وتحظر على الآخرين التدخل فيها (المادة السابعة). وهى تُقدّس حياة الإنسان وتدعو إلى الالتزام بالمحافظة عليها (المادة الثامنة)، وتضمن حق التقاضى وحق المتهم فى محاكمة عادلة ونزيهة (المادة التاسعة)، وتمنح كل فرد الحق فى اللجوء إلى القضاء لإنصافه من أى مساس بحقوقه وحرياته (المادة 24).

4 - إن القوانين الوضعية تُشيد بحرية الفكر والعقيدة. وقد مجّد الشرع وكرّس هذه الحرية فى عدة آيات كريمة:

- ﴿لا إكراه فى الدين﴾[2].
- ﴿ولو شاء ربك لآمن من فى الأرض كلهم جميعاً، أفأنت تُكره الناس حتى يكونوا مؤمنين؟﴾[3].

---

(1) الآية 27 من سورة النور.

(2) الآية 256 من سورة البقرة.

(3) الآية 99 من سورة يونس

- ﴿وقل الحق من ربكم، فمن شاء فليُؤْمن، ومن شاء فليكفر﴾[1].

والوثيقة الخضراء تنبذ العنف، كما رأينا، كوسيلة لفرض الآراء، وتنادى بتعميم الحوار الديموقراطى والوسائل السلمية لحل والمشكلات والخلافات.

5 - إن القوانين الوضعية تُخصّص لحرية الرأى والتعبير مكاناً مرموقاً وتعتبر هذه الحرية متمّمة لحرية الفكر والضمير والعقيدة. وقد أقرّ الشرع **الإسلامى هذه الحرية.**

والشرع يعتبر الافصاح عن الرأى واجباً إذا كان من نوع الدعوة إلى الخير والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، فقد جاء فى الآية الكريمة: ﴿ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير...﴾[2]. وجاء فى الحديث الشريف أن «أفضل الجهاد كلمة حق عند سلطان جائر»، وأن «من رأى منكم منكراً فليُغيّره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه، وذلك أضعف الإيمان».

وتجلّت حرية الرأى بأبهى صورها ومضامينها فى قول الخليفة الراشدى عمر: «أصابت امرأة وأخطأ عمر»، وذلك عندما اعترضت امرأة على اجتهاده فى مسألة المهور.

ولم يكتف الشرع بحماية حرية الرأى، بل دعا إلى احترام حرية الآخرين فى التعبير عن رأيهم، فجاء فى الآية الكريمة: ﴿وجادلهم بالتى هى أحسن﴾[3].

وجميع هذه المبادىء الرفيعة نجد لها مكاناً بارزاً فى **الوثيقة الخضراء.**

---

(1) الآية 29 من سورة الكهف.
(2) الآية 104 من سورة آل عمران.
(3) الآية 125 من سورة النحل.

فهى تضمن لكل إنسان حقه فى التعبير عن رأيه علناً وفى الهواء الطلق (المادة الخامسة). وهى تمنحه الحق فى تكوين ما يشاء من اتحادات ونقابات (المادة السادسة). وهى تمنع الخدمة فى المنازل، لأن خدم المنازل هم اليوم رقيق العصر الحديث (المادة 22).

6 ـ **إن القوانين الوضعية تعتبر حرية التربية والتعليم من الحقوق الأساسية للإنسان**. وقد حظى العلم والتعليم والتعلّم بمكانة عظيمة فى الشرع. بل إن رسالة الاسلام ابتدأت بـ «﴿إقرأ باسم ربك﴾.

والشريعة لم تعتبر العلم حقاً فقط، بل اعتبرته واجباً كذلك، فأمرت بطلبه أنىّ كان. فقد جاء فى الحديث الشريف:

- أطلبوا العلم ولو فى الصين.
- طلب العلم فريضة على كل مسلم.
- أطلب العلم من المهد إلى اللحد.

وعظّمت الشريعة قدر العلم وأشادت بأصحاب العلم، فجاء فى القرآن الكريم:

- ﴿يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات﴾[1].
- ﴿قل هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون﴾[2].
- ﴿وقل ربّ زدنى علماً﴾[3].

وتجعل الوثيقة الخضراء التعليم والمعرفة حقاً طبيعياً لكل إنسان. وهى لا تكتفى بإعلان هذا الحق، وإنما تذهب إلى أبعد من ذلك فتترك لكل إنسان الحق فى اختيار التعليم الذى يناسبه، والمعرفة التى تروقه (المادة 15)، كما تترك له حرية التفكير والابتكار والابداع، وتحث المجتمع على السعى لازدهار العلوم وارتقاء الفنون والآداب (المادة 19).

---

(1) الآية الأولى من سورة العلق.

(2) الآية الثانية من سورة العلق.

(3) الآية 114 من سورة طه.

بعض الملاحظات والانطباعات

إننا نكتفى بهذا الغيض من فيض الشريعة الإسلامية التى وضعت لكل حق وحرية قواعداً وحدوداً. ولكن لا بد لنا، فى الختام، من الادلاء ببعض الملاحظات والانطباعات:

أولاً - إن جميع الحقوق والحريات تُشكّل كلاًّ مترابطاً لا يتجزأ. غير أن الدول الغربية تحاول دائماً الفصل والتمييز بين الحقوق السياسية والمدنية والحقوق الاجتماعية والتركيز فقط على الفئة الأولى. والتمييز بين الفئتين يؤدى إلى تحويل حقوق الإنسان المدنية والسياسية إلى حقوق خيالية أو وهمية أو مجردة من الفاعلية، لأن المواطن المحروم من حقوقه الاجتماعية والاقتصادية لا يملك، فى الواقع، حريةً حقيقيةً تمكّنه من ممارسة حقوقه المدنية والسياسية، فالعامل الذى لا يتمتع بحق العمل والتعليم والتطبيق وبمستوى لائق من المعيشة لا يستطيع ممارسة حقه السياسى والمشاركة فى الحياة العامة.

وقد أدركت الأمم المتحدة كُنه الارتباط الجدلى القائم بين الفئتين من الحقوق فأكدت فى قرار لها، صادر فى العام 1977، أن البشر لا يمكن أن يتحرروا من الخوف والعوز «إلاّ إذا تهيّأت لكلّ فردٍ ظروفٌ يُمكنه أن ينعم فى ظلّها بحقوقه الاقتصادية والاجتماعية والثقافية إلى جانب حقوقه المدنية والسياسية».

ثانياً - إن الدول العربية مقصّرة كل التقصير فى مجال الحقوق والحريات، فغالبيتها تعتبر الشريعة مصدراً للتشريع، ولكنها تتقاعس عن تطبيق مبادىء الشريعة المتعلقة بحقوق الإنسان. وكلها تُـزيّن دساتيرها وتشريعاتها بعبارات شاعرية عن حقوق الإنسان وحرياته وكرامة الفرد، ولكنها تنتهك، دون وجل أو خجل، هذه الحقوق والحريات.

ولو اطّلعنا بتأنٍ على التشريعات العربية فى هذا المجال لوجدنا أن هناك خللاً فادحاً يتجلّى فى ثلاثة أمور مهمة:

1 ـ وجود نقص فيها يكمن فى عدم تحديد الحقوق والحريات، أو فى عدم النص عليها، أو فى النص على بعضها فقط، أو فى عدم تأمين الضمانات القانونية والعملية الكافية لها.

2 ـ وجود تناقض فاضح بين النصوص البراقة والممارسات المخزية، وأحياناً بين النصوص الدستورية من جهة والتشريعات والأنظمة الداخلية من جهة أخرى.

3 ـ وجود تشريعات استثنائية كثيرة، لا مبّرر لها فى معظم الأحيان، من شأنها تقييد الحقوق والحريات وتعريضها للخطر. ولعل أشهر هذه التشريعات تلك التى تُعلن حالة الطوارىء.

ثالثاً ـ **إن انتهاك الحقوق والحريات، فى معظم الدول التى تعتبر نفسها إسلامية، قائم على قدم وساق.** والأنظمة الحاكمة فيها تستولى، أو تسعى للاستيلاء، على كل وسائل الإعلام والاتصال فى البلاد لتمارس سياسة التعتيم على كل ما يحدث فيها من تكبيل للحقوق والحريات وخرق للدساتير والتشريعات الداخلية والدولية. وأخبار الانتهاكات المستمرة للنصوص التى تضمن سيادة القانون وصون الحقوق تكاد تكون مادة إعلامية، يومية وخصبة، للصحافة والجمعيات المحلية والعالمية. ويكفينا الاطلاع على ما تنشره منظمة العفو الدولية والمنظمة العربية لحقوق الانسان من وقائع وأخبار مخزية عن أوضاع الحقوق والحريات فى هذه الدول حتى نقتنع بأن الراية الإسلامية أو الانسانية التى تستظل بها ليست، فى الحقيقة، سوى ستار شفاف لا يقوى على ستر العورات.

وهذه الانتهاكات تزيد، يوماً بعد يوم، من عمق الهوة الفاصلة بين الأنظمة الحاكمة التي لا ترعى للدساتير والحقوق حرمة وبين الجماهير التى ناضلت ردحاً طويلاً من الزمن لتكريس حقوقها وتقنينها. وازدياد الهوة اتساعاً يؤدى إلى تأزيم الأوضاع الداخلية وتحويل هذه الأنظمة إلى

مؤسسات ارهاب وقمع، فتضيع بذلك كرامة الفرد، وتُهدر حقوق الوطن، ويصبح الحديث عن الديموقراطية والحرية فى الدساتير أسطورة أو خرافة.

رابعاً - **إن الحقوق والحريات، فى العالم أجمع، فى أزمة. بل هى فى محنة.** صحيح أنها ثابتة ومدوّنة فى النصوص والطروس والنظريات والتصريحات، ولكنها، فى الواقع، تتعرض لشتى أنواع الانتهاكات. فكم من إنسان اضطّهد، وكم من فم كُمّ، وكم من دماغ غُسل، وكم من فكرة صودرت، وكم من جريمة اقتُرفت باسم الحرية المعذبة؟.

إن الجميع يجاهرون ويفاخرون بما عندهم وعند غيرهم من تشريعات تصون الحريات، غير أنهم عند التطبيق يتخلّون عنها أو يتنكرون لها. والدول التى توصف بأنها كبرى أو راقية تتبجّح بالمبادىء الأخلاقية والإنسانية والتحررية التى ينص عليها ميثاق الأمم المتحدة وتنادى بها الاتفاقيات الدولية، ولكنها تتجاهلها فى ممارساتها وتصرفات حلفائها وخصوصاً عندما تتعارض مع مصالحها وأطماعها.

إن الكيان الصهيونى قام بإرادة هذه الدول وتعهّد عند انضمامه إلى الأمم المتحدة بتنفيذ بعض القرارات الدولية، ولكنه حنث بالوعد وطغى وتجبّر وانتهك حقوق الفلسطينيين وغير الفلسطينيين، فلم تُحرّك هذه الدول ساكناً. والغريب (وهذا من سخريات القدر) أنها سعت لمنح جائزة نوبل للسلام لسفّاح ارتكب مجزرة دير ياسين، ولآخر ارتكب مجزرة بحق أمته وبقى حتى اغتياله يبحث عن ذاته الضائعة.

وما أروع القرآن الكريم الذى وصف الفارق المقيت بين المبادىء والواقع، أو بين القول والفعل، بالآية الكريمة: **﴿كبُر مقتاً عند الله أن تقولوا ما لا تفعلون﴾**[1].

---

(1) الآية 3 من سورة الصف.



حقوق الإنسان الأساسية
فى المجتمع الجماهيرى

د. رامز عمار
أستاذ فى كلية الحقوق والعلوم السياسية
فى الجامعة اللبنانية

يعتقد البعض أن المجتمعات الحديثة شهدت جيلين متعاقبين من حقوق الإنسان:

الجيل الأول هو الجيل الذى شهد الإعلان القانونى للحقوق، وتُعرف بالحقوق المدنية والسياسية، وهى تسمى كذلك «حقوق الشخص» أو الحقوق الفردية. وهى تشمل الحق فى الحماية الشخصية، والحق فى الحرية، والحق فى المساواة، والحق فى حماية الحياة الأسرية والخاصة، والحق فى حماية النشاط الفكرى، والحق فى حماية النشاط السياسى والنقابى، والحق فى حماية النشاط الاقتصادى، ويقصد بهذا الحق حماية الملكية الخاصة.

أما فيما يتعلق **بالجيل الثانى** لحقوق الإنسان ويُطلق عليها تسمية «الحقوق الجماعية» فهى ذات طابع إقتصادى واجتماعى، وتعكس الرغبة فى إزالة صور المعاناة التى يصادفها الإنسان فى حياته اليومية، وتسعى لأن توفر له سبيل التمتع الفعلى بالحقوق المندرجة فى الجيل الأول. وتشمل

هذه الحقوق الأمور التالية: الحق في العمل، والحقوق النقابية، والحق في الضمان الاجتماعي، والحق في الرعاية للأسرة، والحق في التعليم، وهذا الحق يؤكد على ضرورة توفير فرص متكافئة للتعليم للجميع واحترام حرية الآباء في اختيار المؤسسات التعليمية لأبنائهم، وكذلك الحقوق الفكرية وتتضمن الحق في المشاركة في الحياة الثقافية والحق في الاتصال والإعلام[1].

وتكتسب هذه الحقوق أهمية خاصة في المجتمع الجماهيري حيث تتنوع الحقوق المقررة للإنسان، فمنها ما يتصل بما اصطلح على تسميته بالحقوق الأساسية للإنسان، ومنها ما يتصل بمقومات الحياة في المجتمع الجماهيري وبالدور المنوط بالفرد في محيطها[2].

وتؤكد النظرية الجماهيرية على التكامل بين مختلف هذه الحقوق إذ تعتبر أن الشخصية الإنسانية واحدة، وأنها غير قابلة للتجزئة، وأن مناط تحقيق ذاتية الفرد وصون كرامته هو تمتعه في آن واحد بكامل حقوقه المدنية والسياسية مصحوبة بما اصطلح على تسميته بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية[3].

هذا التلازم والتكامل بين مختلف الحقوق أكّدته منظمة الأمم المتحدة في إعلان طهران الشهير الصادر سنة 1968 والذى ينص على وجوب التكامل بين الحقوق المختلفة «نظراً لكون حقوق الإنسان وحرياته الأساسية غير قابلة للتجزئة»، ولأنه «يستحيل التحقيق الكامل للحقوق

---

(1) Karel Vasak - Les Dimensions internationales des Droits de l'homme. Unesco. Paris 1978. P. 11 et suivants.

(2) د. عبد السلام على المزوغى: مركز الإنسان في المجتمع الجماهيرى دراسة تاريخية عن حقوق الإنسان. المركز العالمى لدراسات وأبحاث الكتاب الأخضر. طرابلس ـ الجماهيرية 1989. ص 190

(3) المرجع نفسه ص: 110

المدنية والسياسية من غير التمتع بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والنقابية».

غير أنه لا بد من الاشارة إلى أن الحقوق المقررة فى المجتمع الجماهيرى تحمل مضموناً أكثر ثراءً من مضامين الحقوق السابقة، وإن بدا التشابه قائماً بين مسميات الحقوق السابقة والنظرية الجماهيرية.

وسنُخصص هذه الدراسة لشرح مضمون المادة السابعة من الوثيقة الخضراء الكبرى لحقوق الإنسان فى عصر الجماهير، التى تنص «على أن ابناء المجتمع الجماهيرى احرار فى تصرفاتهم الخاصة وعلاقاتهم الشخصية وأنه لا يحق لأحد التدخل فيها إلا إذا كانت ضارة، بالمجتمع، أو مفسدة له، أو منافية لقيمه».

وتتضمن هذه المادة الحقوق الشخصية التالية:

أولاً ــ الحق فى الحياة والسلامة الشخصية.
ثانياً ــ الحق فى المساواة.
ثالثاً ــ الحق فى التنقل.
رابعاً ــ حرية الفكر.
خامساً ــ حرية المسكن وسرية المراسلات ووجوب احترام أسرار الإنسان.
سادساً ــ الحق فى تكوين أسرة، أو حرية تأسيس العائلة.
سابعاً ــ حرية التجمع وحرية الاجتماع وتكوين الجمعيات.

أولاً: الحق فى الحياة والسلامة الشخصية

يأتى حق الحياة فى طليعة الحقوق الإنسانية. وهو من الحقوق الطبيعية للإنسان واللصيقة بشخصيته. ولقد أكدت ذلك، بشكل واسع وبتعابير متشابهة، مختلف المواثيق والمؤسسات الدولية، فنصت **الاتفاقية الدولية الخاصة بالحقوق المدنية والسياسية** على أنه «لكل إنسان الحق

الطبيعى فى الحياة. ويحمى القانون هذا الحق ولا يجوز حرمان أى فرد من حياته بشكل تعسفى»[1].

إلا أن الاتفاقية لم تنص على إلغاء عقوبة الإعدام مع أنها تتمنى الوصول إلى الالغاء التام والشامل لمثل هذه العقوبة. ولقد برز ذلك فى الفقرة السادسة من المادة السابقة التى نصت على أنه «ليس فى هذه المادة ما يمكن لأية دولة من الدول الأطراف فى الاتفاقية الحالية الاستناد إليه من أجل تأجيل إلغاء عقوبة الإعدام والحيلولة دون ذلك الإلغاء».

ونفهم من هذا النص أنه بالامكان إصدار مثل هذه العقوبة فى البلدان التى لم يلغ فيها حكم الإعدام. إلا أنه لا يجوز تنفيذ هذه العقوبة «إلا بعد صدور حكم نهائى صادر عن محكمة مختصة»[2].

كما لا يجوز أن يفرض «حكم الموت بالنسبة للجرائم التى يرتكبها اشخاص تقل اعمارهم عن ثمانية عشر عاماً، كما لا يجوز تنفيذه بامرأة حامل»[3].

يضاف إلى ذلك أنه يحق لكل إنسان محكوم عليه بالموت أن يطلب «العفو أو تخفيض الحكم، ويجوز منح العفو أو تخفيض حكم الموت فى كافة الأحوال»[4].

وتؤكد **الوثيقة الخضراء الكبرى لحقوق الإنسان فى عصر الجماهير** أن «أبناء المجتمع الجماهيرى يقدسون حياة الإنسان، ويحافظون عليها. وغاية المجتمع الجماهيرى إلغاء عقوبة الإعدام. وحتى يتحقق ذلك يكون الإعدام فقط لمن تشكل حياته خطراً أو فساداً للمجتمع. وللمحكوم عليه

---

(1) المادة السادسة من الاتفاقية الخاصة بالحقوق المدنية والسياسية.

(2) الفقرة الثانية من نفس الماده.

(3) الفقرة الخامسة من نفس المادة.

(4) الفقرة الرابعة من نفس المادة.

قصاصاً بالموت طلب التخفيف أو الفدية مقابل الحفاظ على حياته. ويجوز للمحكمة استبدال العقوبة إذا لم يكن ذلك ضاراً بالمجتمع أو منافياً للشعور الإنساني. ويدينون الإعدام بوسائل بشعة كالكرسى الكهربائى والحقن والغازات السامة»[1].

ولا تكتفى **الوثيقة الخضراء** بالدعوة إلى حق الحياة للإنسان، بل إنها تشدد على حق الحياة الكريمة للإنسان أو الحياة الجديرة بأن يتمتع بها الإنسان، وتوضح بأن طريق تحقيق هذه الحياة الكريمة يمر حتماً بالحرية الفعلية والديمقراطية الشعبية، أى «بالقضاء على أدوات الحكم التى انتزعت حق التشريع وحق السيادة من الجماهير انتزاعاً بالقوة. وباعادة هذا الحق للجماهير الشعبية ينتهى التزييف وتصير الحياة جديرة بأن يحياها الإنسان»، فتُصحّح بذلك المقولة الواردة فى أوراق حقوق الإنسان الأخرى والتى تنص على حق الحياة للإنسان، لتصبح حق الحياة الجديرة بأن يتمتع بها الإنسان لأن الحرية والكرامة حق طبيعى من حقوق الإنسان كحق البقاء تماماً، ولا يمكن أن يحل حق البقاء محل بقية الحقوق الطبيعية للإنسان[2].

ويقتضى حق الحياة الكريمة توفير عدة حقوق أساسية للإنسان يأتى فى طليعتها:

أ- توفير الحق فى الحصول على الغذاء الكافى لنمو الإنسان جسمانياً وعقلياً.

ويلتقى هذا الحق الذى ترفع الجماهيرية لواءه مع ما جاء فى **«الإعلان العالمى لاستئصال الجوع وسوء التغذية»**، الصادر عن الأمم المتحدة فى 1974/11/16 من أن «لكل رجل وامرأة وطفل حقاً، غير قابل للتصرف، فى أن يتحرر من الجوع وسوء التغذية لكى ينمى قدراته

(1) المادة الثامنة من الوثيقة الخضراء.

(2) شروح الكتاب الأخضر ص 112.

الجسدية والعقلية إنماءً كاملاً ويحافظ عليها. ولذلك فإن استئصال الجوع هدف مشترك لسائر البلدان فى المجتمع الدولى، وخاصة منها البلدان المتقدمة والبلدان الأخرى القادرة على المساعدة»[1].

والحق فى الغذاء متفرع من حق أساسى للإنسان هو حقه فى الصحة، فلكل إنسان الحق فى أن يتمتع بأفضل مستوى صحى تؤهله له قدراته الصحية. وله الحق كذلك فى أن يعمل على إنماء حياته الفكرية والروحية فى إطار مستوى معيشى يليق بآدميته فى حدود الإمكانات الاجتماعية المتاحة، وأن يشعر باحترام المجتمع له[2].

ب ـ الاعتراف بالشخصية القانونية وحق الجنسية

لكل إنسان أينما وُجد الحق فى أن يُعترف بشخصيته القانونية. وهذا مانصت عليه المادة السادسة من **الإعلان العالمى لحقوق الإنسان**. وكل تغييب لهذا الحق لا يكون بالنتيجة مقبولاً من قبل الأسرة الدولية. إلا أن السؤال الذى يطرح هنا هو: إلى أى مدى يمكن للأشخاص الطبيعيين والاشخاص المعنويين أن يستفيدوا، وفى الوفت، نفسه، من حقوق الإنسان المعترف بها من قبل المؤسسات الدولية. هذا الموضوع لم يحسم بعد بشكل واضح، بالرغم من أن التوجه العام يميل إلى الموافقة على أن يستفيد الأشخاص المعنويون من بعض حقوق الإنسان التى تتلاءم مع طبيعتهم.

أما فيما يتعلق بحق الجنسية فإن **الإعلان العالمى لحقوق الإنسان** يؤكد أن لكل فرد «حق التمتع بجنسية ما» وإنه «لا يجوز حرمان شخص من جنسيته تعسفاً أو إنكار حقه فى تغييرها»[3] ولم تشذ **الوثيقة الخضراء** عن هذا الموضوع إذ اعتبرت فى مادتها الرابعة أن **«المواطنة فى المجتمع الجماهيرى حق مقدس لا يجوز إسقاطها أو سحبها»**[4].

---

(1) د. عبد السلام على المزوغى. المرجع السابق ص 112.

(2) المرجع نفسه ص 112.

(3) المادة الخامسة عشرة من الإعلان العالمى لحقوق الإنسان.

(4) راجع المادة الرابعة من الوثيقة الخضراء.

ج ـ منع التعذيب والعقوبات والمعاملات القاسية وغير الإنسانية ومنع التجارب العلمية والطبية

لقد ازدادت فى السنوات الأخيرة أعمال التعذيب والعقوبات والمعاملات القاسية وغير الإنسانية أو المحطّة بالكرامة. كما ازدادت أعمال التجارب الصحية والعلمية دون الرضى الحر لأصحاب العلاقة. وهذا ما أثار قلق الأسرة الدولية التى اندفعت بشكل بارز وصريح من أجل الدفاع والمحافظة على السلامة الجسدية والأخلاقية للشخص الإنسانى.

ويرز هذا التحرك مع اقرار الجمعية العامة للأمم المتحدة الإعلان الخاص المتعلق بحماية جميع الأشخاص من التعرض للتعذيب وغيره من صنوف المعاناة والعقاب والتى تتسم بالقسوة وعدم الإنسانية، ويُعرّف فى مادته الأولى التعذيب بأنه «أى فعل يحل من جرائه ألم مبرح أو معاناة شديدة ـ جسدية أو معنوية ـ يقوم بإنزاله عمداً أو يتم بتحريض من موظف عمومى بشخص من الأشخاص، وذلك لبعض الأغراض، مثل الحصول منه أو من طرف ثالث على معلومات أو إعترافات، أو لمعاقبته على فعل ارتكبه أو فعل يُشتبه بأنه قام بارتكابه، أو لإرهابه أو لإرهاب غيره من الناس» ويضيف **الإعلان** بأن التعذيب لا يشتمل على الآلام أو المعاناة التى تنشأ فقط عن إجراءات قانونية أو تكون ملازمة لها أو تقع بشكل عارض نتيجة لها، وذلك إلى الحد الذى يتفق مع الحد الأدنى من القواعد الهامة بالنسبة لمعاملة المسجونين»[1].

ويعترف **الإعلان** بأن التعذيب يشكل صورة خطيرة ومتعمدة من الصور القاسية وغير الإنسانية والمهينة لكرامة الإنسان.

والوثيقة الخضراء الكبرى تؤكد أن المجتمع الجماهيرى يحرم «العقوبات التى تمس كرامة الإنسان وتضر بكيانه كعقوبة الأشغال الشاقة

---

(1) راجع: الأمم المتحدة وحقوق الإنسان. مكتب الإعلام العام للأمم المتحدة. نيويورك 1978. ص 116وما يليها.

والسجن الطويل الأمد، كما يحرم المجتمع الجماهيرى إلحاق الضرر بشخص السجين مادياً أو معنوياً، ويدين المتاجرة به أو إجراء التجارب عليه»[1].

ونشير فى هذا السياق إلى أن التجارب العلمية والطبية على الإنسان، وبشروط مخالفة لحقوق الإنسان، هى من بقايا النازية التى طبقتها بشكل واسع. وإذا كانت القواعد التى وضعتها قرارات محكمة نورمبرغ من أجل تبيان حدود وشروط التجارب لم تعد تفى بالغرض بعد أن ازدادت أعمال التجارب بشكل فاضح فى أيامنا هذه، فإن الاتجاه يميل إلى المطالبة بحقوق الإنسان المريض أو بالأحرى إلى العمل على وضع شرعة حقوق الإنسان المريض والتى تعتمدها بعض الدول[2].

د ـ منع الرق والعبودية والأشغال الشاقة والاجبارية

تجمع مختلف المواثيق الخاصة بحقوق الإنسان على اعتبار الرق والعبودية من الأعمال المحظورة كلياً وفى مختلف الأمكنة والأزمنة. وتعزز إتفاقات خاصة هذا الحظر. ومن بين هذه الاتفاقات تلك التى تتعلق بالرق والتى تم التوقيع عليها فى جنيف فى الخامس والعشرين من سبتمبر 1926، والبروتوكول المعدل لهذه الاتفاقية فى السابع من ديسمبر 1953، وكذلك الاتفاقية المتممة والمتعلقة بإلغاء الرق وبمعاملة الأرقاء والممارسات الشبيهة بالرق فى الرابع من يوليو 1957.

أما فيما يتعلق بالأعمال القسرية والاجبارية فإن معظم الاتفاقيات الخاصة بحقوق الإنسان تؤكد أنه «لا يجوز حمل شخص على عمل قسرى أو إجبارى ما عدا بعض الحالات المحددة حصراً، وهى:

- أعمال الموقوف عقوبةً على جريمة من قبل محكمة مختصة.

---

(1) المادة الثانية من الوثيقة الخضراء.

(2) كتاب K. Vasak، المرجع السابق. ص 167.

ـ أى عمل أو خدمة يطالب بها الشخص عادة وهو تحت الاعتقال، طبقاً لحكم قضائى تصدره إحدى المحاكم.
ـ أى خدمة تفرض فى حالات الطوارىء أو الكوارث التى تهدد حياة المجتمع ومصالحه.
ـ أى عمل أو خدمة يشكل جزءاً من الالتزامات المدنية العادية».

ويتعزز حظر الأعمال القسرية والإجبارية ببعض الاتفاقات الدولية للعمل والصادرة عن منظمة العمل الدولية كاتفاق منظمة العمل الدولية رقم 29 لسنة1930 ، والمتعلق بالأعمال القسرية، والاتفاقية رقم 105 المتعلقة بازالة الأعمال القسرية بتاريخ 25 يونيو 1957.

وغنى عن البيان أن هذه الحقوق التى تنادى بها **النظرية العالمية الثالثة** تتفق فى جوهرها، وتلتقى فى مقصدها مع ما جاء به الإسلام وحث عليه، إذ نص على حق كفالة العيش الكريم. وقد اعتبر الإسلام الفرد فى كفالة المجتمع على مختلف المستويات. والإسلام حين ينشد العيش الكريم لأفراد المجتمع الإسلامى لا ينشده فى جانبه المادى فحسب متوخياً إشباع الحاجات المادية للإنسان وإنما ينشده فى صورة أرحب تلتزم قوله تعالى ﴿وتعاونوا على البر والتقوى ولا تعاونوا على الإثم والعدوان﴾، فهى حياة قوامها التراحم والتواد والتعاون، عملاً بما ورد عن الرسول الكريم: «ترى المؤمنين فى توادهم وتراحمهم وتعاطفهم كمثل الجسد الواحد إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالسهر والحمى»[1].

ومن جانب اخر، نادى الإسلام بالسلم. يقول تعالى ﴿ادخلوها فى السلم كافة﴾. ولا يرجح الإسلام كفة الحرب إلا للضرورة القصوى دفاعاً عن الحقوق والحريات: ﴿وقاتلوا فى سبيل الله الذين يقاتلوكم ولا تعتدوا إن الله لا يحب المعتدين﴾[2].

---

(1) نقلاً عن د. عبد السلام على المزوغى. المرجع السابق. ص 115.

(2) د. محمد عبد الحميد أبو زيد: السلام فى الإسلام. دار النهضة العربية، 1980. ص 7 وما بعدها.

ثانياً: حق المساواة

تؤكد مختلف المواثيق المتعلقة بحقوق الإنسان والتى صدرت مع مطلع هذا القرن على المكانة السامية لحق المساواة. فلقد نص **الإعلان العالمى لحقوق الإنسان** على أن «لكل إنسان حق التمتع بكافة الحقوق والحريات الواردة فى هذا الإعلان، دون أى تمييز، كالتمييز بسبب العنصر أو اللون أو الجنس أو اللغة أو الدين أو الرأى السياسى أو أى رأى آخر، أو الأصل الوطنى أو الاجتماعى أو الثروة أو أى وضع آخر، دون أى تفرقة بين الرجال والنساء»[1].

وتلتقى النظرية الجماهيرية مع هذا الطرح مؤكدة أن جميع الأفراد متساوون فى الطبيعة الآدمية وفى الكرامة، لا فرق فى ذلك بسبب الجنس أو اللون أو الأصل أو الدين أو العقيدة. وهم بذلك يتمتعون بذات الحقوق والواجبات وهذه الحقوق والواجبات لا تقبل مساساً أو تنازلاً أو تجزئة.

ولمعالجة حق المساواة فى مستوياته المختلفة تلتزم النظرية الجماهيرية تعاليم الإسلام وما ورد فى القرآن الكريم من إقرار بهذا الحق. قال سبحانه: ﴿يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا، إن أكرمكم عند الله أتقاكم، إن الله عليم خبير﴾[2].

فالإسلام يقرر فى غير لبس ولا إبهام أن الهدف من خلق الناس وتجمعاتهم هو تعارفهم وتعاونهم على ما فيه خيرهم وصلاحهم، وأن العهدة فى التمايز بينهم والتفاضل بين أفرادهم هى تقوى الله والعمل الصالح والسبيل الأقوم، وأنه لا قيمة للأموال والأنساب والأعداد فى ترجيح شخص على آخر وجماعة على جماعة، وإنما المعول عليه هو العمل النافع[3].

---

(1) سورة الحجرات ، الآية 13.

(2) المادة الثانية من الإعلان العالمى لحقوق الإنسان.

(3) راجع دراسة الشيخ عبد الحميد السايح حول حقوق الإنسان فى الإسلام، فى مجلة الحقوقى العربى التى تصدر عن الأمانة العامة لاتحاد الحقوقيين العرب (بغداد ـ العراق). العددان الثالث والرابع، 1979، ص 131و 132.

فالمفاضلة لا يُقرها الإسلام، وترفضها بالتالى النظرية الجماهيرية التى تدين التفرقة العنصرية المستندة إلى اللون أو الجنس أو العقيدة. وهي تذكر فى شأن الجنس الأسود أنه جنس يعانى الاضطهاد نتيجة استرقاق الجنس الأبيض له، ويشكل فئة مضطهدة فى العالم نتيجة رواسب تاريخية وأسباب سيكولوجية من بينها احتقار الجنس الأبيض للجنس الأسود. ويشهد هذا العصر انتصار الجنس الأسود وزوال الثقافة القائمة على التفرقة العنصرية[1].

ولقد ورد فى المعجم الجماهيرى «إن ثورة الجنس الأسود آتية لا محالة، هذه الثورة ستنتصر حتماً وتمحى من هذا العالم ثقافة بربرية سخيفة صنعها الإنسان الأبيض الذى ميّز نفسه عن غيره بسبب بياض بشرته، ناسبا إلى نفسه صفات تفوّق غير حقيقية، مدّعياً أن ذلك يضعه فوق الآخرين»[2].

أما بالنسبة لمركز المرأة فى المجتمع الجماهيرى فإن النظرية الجماهيرية تتخذ موقفاً بالغ الأهمية إذ تشدد على مبدأ المساواة التامة بين الرجل والمرأة مساواة تتفق وطبيعتها الأنثوية ودورها الطبيعى فى الأمومة. فلقد نصت **الوثيقة الخضراء** على «أن ابناء المجتمع الجماهيرى متساوون رجالاً ونساء فى كل ما هو إنسانى ولأن التفريق فى الحقوق بين الرجل والمرأة ظلم صارخ ليس له ما يبرره، فانهم يُقرّرون أن الزواج مشاركة متكافئة بين طرفين متساويين لا يجوز لأى منهما أن يتزوج الآخر برغم إرادته أو يطلقه دون اتفاق إرادتيهما، أو وفق حكم محاكمة عادلة، وإنه من العسف أن يحرم الأبناء من أمهم وان تحرم الأم من بيتها»[3].

---

(1) راجع حول هذا الموضوع:
- الكتاب الأخضر، ص 177و ص 178.
- د. ثمبا سونو: ظاهرة القذافى الخضراء. المركز العالمى لدراسات وأبحاث الكتاب الأخضر. طرابلس (الجماهيرية) 1988. ص 185 مما يليها.

(2) المعجم الجماهيرى - مصطلحات النظرية العالمية الثالثة. المركز العالمى لدراسات وأبحاث الكتاب الأخضر. طرابلس (الجماهيرية) 1989. ص 166.

(3) المادة 21 من الوثيقة الخضراء.

هذه المساواة تتفق مع القانون الطبيعى حيث يقوم كل من المرأة والرجل بالدور الذى يناسبه طبيعياً. ولقد أسفر التطور عن الإخلال بهذه المساواة فى الشرق والغرب. والمطلوب هو العودة إلى الوضع الطبيعى السابق على الخلل. والمطلوب أيضاً هو «تفجر ثورة نسائية ترتكز على ثورة ثقافية عالمية تعيد التوازن إلى البنيان الاجتماعى الذى دمرته المفاهيم الرجعية فى الشرق والتطور الصناعى فى الغرب، وتستعيد المرأة آدميتها وتتقرر المساواة بينها وبين الرجل، ولا ينظر إليها فى الشرق بوصفها مجرد سلعة، كما تتحرر من الظلم الواقع عليها فى الغرب، فتنال حقوق الرجل مع القيام بواجبات المرأة»[1].

وبناء عليه يمكننا القول أنه بإمكان المرأة ولوج باب العمل السياسى والادارى، مثلها مثل الرجل، لأن كليهما إنسان ولا يوجد قيد يستطيع إنسان أن يفرضه على آخر، أو يسلب منه حريته.

وفى خطاب ألقاه المفكر معمر القذافى فى الكلية العسكرية للنساء، فى طرابلس، عام 1983، أكد «أنه لا بد من أن تجد النساء المكان الصحيح فى المجتمع العربى. وهذا لن يتحقق بدون ثورة شعبية حقيقية فى الوطن العربى تفتح ذراعيها للنساء والرجال على حد سواء دون قيود. ولقد صممنا على أن يكون لدينا نساء يقُدن أسراب الطائرات والسفن الحربية والغواصات والزوارق القاذفة للصواريخ والمدمرات البحرية»[2]. ويوضح الزعيم القذافى «أن المرأة الضعيفة والمحجّبة وغير المتعلمة وغير المسلحة هى التى ستقع فريسة سهلة فى يد العدو»[3].

ويحذر قائد الثورة الذين يتذرعون بالدين للإخلال بحق المرأة فى

---

(1) راجع د. عبد السلام على المزوغى. المرجع السابق. ص 117.

(2) راجع د. ثمبا سونو: ظاهرة القذافى الخضراء. المرجع السابق. ص 206.

(3) د. عبد السلام على المزوغى. المرجع السابق. ص 118.

المساواة، ذلك أن «الدين لم يأمر أى بنى آدم لكى يضطهد بنى آدم آخر، ولا قال: أحدكم أفضل من الآخر... الناس كلهم عباد الله، ولهذا خلقهم. والنساء يقلن نحن بشر ونعيش مثل بقية البشر... من الذى يضعنا فى طبقة سفلى والرجال فى طبقة عليا؟»[1].

يتضح مما سبق المكانة المرموقة التى توليها النظرية الجماهيرية لقضية المرأة. فهى تتجاوز النظرة المادية للمرأة، السائدة فى الغرب، ونظرة الاسترقاق السائدة فى الشرق، ويكون الحل هو حصول المرأة على ذات حقوق الرجل والتزامها بالواجبات التى تناسب طبيعتها الأنثوية ودورها فى الأمومة[2].

وهكذا تلتقى النظرية الجماهيرية والأمل الذى راود واضعى **إعلان طهران** حيث أعربوا عن ضرورة «القضاء على التمييز الذى لا تزال المرأة ضحية له فى عديد من أنحاء العالم، إذ إن بقاء المرأة فى وضع دون وضع الرجل يناقض ميثاق الأمم المتحدة، كما يناقض أحكام الإعلان العالمى لحقوق الإنسان»[3].

ثالثاً: حق التنقل

حق التنقل هو حق أساسى من فئة الحقوق المدنية. وهو يعنى حرية المواطن فى التنقل داخل بلده من جهة، وحقه فى مغادرتها من جهة أخرى.

ولقد قام الإنسان بهذه الخطوات منذ القدم، وبالتالى فإن تاريخ البشرية قد اعترف بها اعترافاً واقعياً. إلا أن هذه الخطوات لم تصبح حقوقاً يتمتع بها كل إنسان بصرف النظر عن جنسه أو عرقه أو دينه إلا فى

(1) المرجع نفسه ص 118.
(2) السجل القومى. المجلد 13. ص 874.
(3) المرجع السابق. ص 119.

الأزمنة الحاضرة، أى عندما اعترفت بها اعترافاً قانونياً بعض المواثيق الدولية والإقليمية وأقرتها بعض الدول فى دساتيرها[1].

ويرتكز حق التنقل على أساس سلسلة من الحقوق نوجزها بما يلى: حق الإنسان فى مغادرة بلده والعودة إليه، وحقه فى الدخول إلى بلد آخر غير بلده الأصلى وخروجه منه.

أ ــ حق الإنسان فى مغادرة بلده والعودة إليه

ينص **الإعلان العالمى لحقوق الإنسان** على أن «لكل فرد حرية التنقل واختيار محل إقامته داخل حدود كل دولة، كما يحق له أن يغادر أية بلاد بما فى ذلك بلده، كما يحق له العودة إليه»[2].

أما **الاتفاقية الدولية الخاصة بالحقوق المدنية والسياسية** فإنها تؤكد هذا الحق، ولكن ليس بالشكل العام والمطلق المذكور أعلاه. فالمادة(12) من هذه الاتفاقية تنص على أن لكل فرد الحرية فى أن يغادر أى بلد بما فى ذلك بلده (الفقرة 2)، وأنه لا يجوز وضع قيود على هذا الحق إلا تلك القيود التى ينص عليها القانون والتى هى ضرورية لحماية الأمن القومى، والانتظام العام، والصحة العامة، والآداب العامة وحقوق وحريات الآخرين (الفقرة 3)، وأنه لا يجوز حرمان أى إنسان من حقه فى الدخول إلى بلده بشكل تعسفى.

إن بعضاً من هذه القيود واضح ويمكن تطبيقه بصورة موضوعية. إلا أن بعض القيود الأخرى، كالأمن القومى والانتظام العام فهى غير واضحة وتحتمل أكثر من تفسير. وقد يتسع تطبيق هذين القيدين أو يضيف بحسب النظام السياسى القائم فى الدولة. فقد يتوسع نظام سياسى ما فى تفسيره

---

(1) راجع دراسة د. جورج ديب: حق الإنسان فى التنقل والإقامة فى الوطن العربى. فى مجلة الحقوقى العربى. العدد الثالث والرابع. المرجع السابق ص. 228 وما يليها.

(2) المادة الثالثة عشرة من **الإعلان العالمى لحقوق الإنسان**.

لتعبير الأمن القومى كى يشمل ليس النشاط السياسى للمواطنين فحسب، بل ايضاً نشاطهم الاقتصادى والثقافى والاجتماعى، فيصبح كل من هذه النشاطات ضرورياً للمحافظة على الأمن القومى. والشيء نفسه ينطبق على تعبير الانتظام العام.

وهل يمكننا، استناداً إلى ما تقدم، أن نعتبر أن حرية الأفراد فى التنقل ما زالت مضمونة؟. فى الواقع إن القيود المنصوص عليها فى المادة (12) من الاتفاقية الدولية قد وضعت لتطبيقها فى الحالات الاستثنائية والاوضاع غير الطبيعية. أما فى الحالات العادية والأوضاع الطبيعية، فحق المواطن فى الهجرة مضمون فى هاتين الوثيقتين[1].

يضاف إلى ذلك أن الاتفاقية الدولية عمدت إلى التشديد على عدم قبول أى قيد يكون الدافع إلى اتخاذه «المنفعة الاقتصادية للبلد» أو «ضرورات الازدهار الاقتصادى»[2].

وتلتقى الوثيقة الخضراء مع هذا الطرح مؤكدة أن حرية التنقل والإقامة مضمونة فى وقت السلم. فقد جاء فيها أن «ابناء المجتمع الجماهيرى أحرار وقت السلم فى التنقل والإقامة»[3].

ونفهم من هذا النص أن التنقل يصبح صعباً فى أوقات الحروب والأزمات. وقد يكون الدافع إلى ذلك حماية المواطنين أو تحصين الجبهة الداخلية وعدم السماح بتفتيت القوى الدفاعية المرتكزة على سواعد الرجال القادرين على الدفاع عن أراضى الوطن.

وتشير إلى أن بعض الاتفاقيات الإقليمية ذهبت إلى أبعد من التأكيد على حق كل مواطن بمغادرة بلده والعودة إليه. فاتفاقيه حقوق الإنسان بين الدول الأمريكية أقرت فى مادتها(22) على أنه «لا يجوز إخراج أى أجنبى

(1) د. جورج ديب. المرجع السابق. ص 230.
(2) كتاب K. Vasak المرجع السابق ص 165.
(3) المادة الثالثة من الوثيقة الخضراء.

دخل بطريقة شرعية إلى أراضى أية دولة موقعة على هذه الاتفاقية إلا بحكم تم التوصل إليه بموجب القانون».

يضاف إلى ذلك ما جاء في المادة الأولى من **اتفاقية الوحدة الاقتصادية بين دول الجامعة العربية** التى نصت على ما يلى: «تقوم بين دول الجامعة العربية وحدة اقتصادية كاملة تضمن بصورة خاصة لتلك الدول ولرعاياها على قدم المساواة، حرية انتقال الأشخاص ورؤوس الأموال. . . . وحرية الإقامة والعمل والاستخدام». غير أن هذا الاعتراف الواضح والصريح بحرية انتقال الأشخاص والإقامة والعمل والاستخدام ما زال ناقصاً مبتوراً نظراً لغياب التشريعات الداخلية التى تضع هذه الحرية موضع التنفيذ.

ونؤكد فى الختام أنه بالرغم من هذا التطور الإيجابى الذى أصاب حرية التنقل فإن دولاً عديدة بغض النظر عن أنظمتها السياسية (شيوعية أو فى طور النمو أو ليبرالية) مازالت تفرض قيوداً مهمة على مغادرة مواطنيها لبلادهم لأسباب تتعلق بالدفاع الوطنى كأداء الخدمة العسكرية الإجبارية، والاقتصاد الوطنى، كمكافحة هجرة الأدمغة أو اليد العاملة، أو بالسياسة العامة للدولة، كمنع فئة من المواطنين من الهجرة إلى بلد آخر، فضلاً عن الأسباب المألوفة للمنع من السفر، كمنع المتهمين أوالمحكومين بارتكاب الجرائم، أو حماية حقوق الآخرين وحرياتهم، كمنع المفلسين والمحكوم عليهم بنفقة من السفر[73].

ب - حق الإنسان فى الدخول إلى بلد غير بلده الأصلى

وهو يعنى حق الإنسان فى أن يغادر بلده إلى بلد آخر. وذلك إما بقصد المرور، أو الإقامة المؤقتة أو الإقامة الدائمة. ويصحب هذا الانتقال تغيير فى الأوضاع القانونية للفرد إذ أنه ينتقل من وضع تطبق فيه قوانين

(1) راجع ضاهر غندور: محاضرات فى الحريات العامة. لطلاب الحقوق والعلوم السياسية فى الجامعة اللبنانية. منشورات شؤون المطبوعات للعام 1986. ص 191.

الدولة التى يحمل جنسيتها إلى وضع جديد تطبق فيه قوانين دولة لا يحمل جنسيتها خلال إقامته على أراضيها كأجنبى.

واستناداً إلى ما تقدم لابد من طرح السؤال التالى: ما هى القواعد القانونية التى سمحت للفرد بالدخول إلى بلد غير البلد الذى ينتمى إليه؟ فمغادرة بلد الأصل تفرض وجود استعداد لدى الدول المضيفة لقبول الأجانب على أراضيها، فهل الدولة ملزمة بهذا القبول؟.

فى الحقيقة ليس فى القانون الدولى العام قاعدة قانونية تلزم الدول بقبول الأجانب على أراضيها باستثناء الدبلوماسيين وموظفى الهيئات الدولية واللاجئين إليها بسبب الكوارث. بيد أن هناك رأياً آخر يقول بأن الدول ملزمة حقوقياً وأخلاقياً بقبول الأجانب على أراضيها. والحجة فى ذلك أن التعاون والتضامن ضروريان للدول المتمدنة كافة، إنْ لجهة حفظ الأمن والسلام الدوليين، أو لجهة عدم قدرة أيه دولة على الاكتفاء الذاتى. اقتصادياً واجتماعياً وثقافياً، وبالتالى فإن الاتصال مفروض على الدول المتمدنة كافة، وما تنقّل الأشخاص سوى مظهر من مظاهر هذا الاتصال فيما بينها[1].

ونشير إلى أن التزام الدول بقبول الأجانب على أراضيها ليس التزاماً مطلقاً، بل أنه يقف عند حق كل دولة فى أن تحافظ على بقائها من جهة، وواجبها فى حماية الأجنبى الذى يدخل أراضيها من جهة أخرى[2].

ولذلك فإن من حق الدولة أن تمنع دخول الأشخاص الذين يهددون أمنها وسلامتها أو الأشخاص الذين يحملون أمراضاً سارية. كما أن من حقها أن تمنع دخول المعدمين والعجزة إذا كانت أوضاعها لا تسمح بتحسين أحوالهم.

ويتضح مما سبق أنه، باستثناء مواطنى الدولة وموظفى السلك

(1) د. جورج ديب. المرجع السابق. ص 237.

(2) المرجع نفسه.

الدبلوماسى والهيئات الدولية واللاجئين إلى الدولة بسبب الكوارث، تبقى الدولة حرة فى قبول من تشاء علـى أراضيها ورفض الدخول لمن تشاء إليها.

ولكن ما هى الحقوق التى يتمتع بها الأجنبى الذى يدخل بلداً آخر غير بلده؟ فى الحقيقة إن موافقة الدولة على طلب دخول الأجنبى إلى أراضيها يحمل فى طياته اعتراف تلك الدولة بحقوق تعتبر ملاصقة للأجنبى الموجود على أراضيها. وأهم هذه الحقوق:

- حق الأجنبى فى أن تكون له شخصية قانونية.
- حقه فى الحرية الشخصية والفكرية.
- حقه فى تأسيس العائلة.
- حقه فى التجمع.
- حقه فى العمل.
- حقه فى التملك.

ولقد نص **الإعلان العالمى** على هذه الحقوق كما اعترف بها القانون الدولى.

ونشير إلى أن **الاتفاقية الدولية بشأن الحقوق المدنيـة والسياسيـة** تحمى من الإبعاد الأجنبى المقيم على أراضى الدولة بشكل دائم. فالمادة (13) من الاتفاقية تنص على ما يلى:

«لا يجوز إبعاد الاجنبى المقيم بصفة قانونية فى إقليم دولة طرف فى هذا العهد (الاتفاقية) إلاّ تنفيذاً لقرار اتخذ وفقاً للقانون، وبعد تمكينه، ما لم تحتّم دواعى الأمن القومى خلاف ذلك، من عرض الأسباب المؤيدة لعدم إبعاده ومن عرض قضيته على السلطة المختصة أو على من تُعيّنه أو تُعيّنهم خصيصاً لذلك، ومن توكيل من يمثّله أمامها أو أمامهم».

وتشدد الاتفاقات الإقليمية لحقوق الإنسان على عدم جواز الإبعاد الجماعى للأجانب. ويكتسب هذا النص أهمية خاصة لأنه يندرج ضمن

اتفاقات تكفل حقوقاً شخصية لأنها تتعلق بفئة من الأفراد وليس بشخص بمفرده. وهى تقدم حماية ولو جزئية ضد أية محاولة من قبل الدولة لانتزاع الجنسية من فئة من المواطنين وتحويل عناصرها إلى أجانب، ومن ثم إلى إبعادهم فيما بعد.

رابعاً: حرية الفكر

عندما نبحث فى حرية الفكر فنحن نعنى بها حرية النشاط الفكرى عموماً بمفهومها الشمولى، أى حرية العقيدة والدين وحرية الرأى والتعبير والإعلام والاتصال.

أ ـ حرية العقيدة والدين

ويقصد بهذه الحرية أن يعتنق الإنسان الدين أو المعتقد الذى يريد، وأن يكون حراً فى ممارسة شعائر ذلك الدين فى السر والعلانية، وحراً فى أن لا يعتقد فى أى دين. كما لا يجوز أن يُفرض عليه دين معين، أو أن يجبر على مباشرة المظاهر الخارجية أو الاشتراك فى الطقوس المختلفة لغير دينه.

ولقد أكدت على ذلك مختلف المواثيق العالمية والإقليمية. فالمادة الثامنة عشرة من الاتفاقية الدولية الخاصة بالحقوق المدنية والسياسية تنص على أن «لكل فرد الحق فى حرية الفكر والضمير والديانة. ويشمل هذا الحق حرية الأفراد فى الانتماء إلى أحد الأديان أو العقائد باختياره وفى أن يعبر منفرداً أو مع آخرين، بشكل علنى أو غير علنى، عن ديانته أو عقيدته، سواء أكان ذلك عن طريق العبادة أو إقامة الشعائر أو الممارسة أو التعليم».

وتؤكد الاتفاقية على عدم جواز تعريض أحد لإكراه من شأنه أن يخل بحريته فى أن يدين بدين معين أو بحريته فى اعتناق أى دين أو معتقد يختاره.

وتخضع حرية الأفراد فى التعبير عن ديانتهم أو معتقداتهم فقط للقيود المنصوص عليها فى القانون أو التى تستوجبها السلامة العامة أو النظام العام أو الصحة العامة أو الأخلاق أو حقوق الآخرين وحرياتهم الأساسية.

ومن أجل احترام حرية العقيدة والدين «تتعهد الدول الأطراف فى العهد الحالى باحترام حرية الآباء والأمهات والأوصياء القانـونيين، عند إمكان تطبيق ذلك، فى تأمين التعليم الدينى أو الأخلاقى، تمشّياً مع معتقداتهم الخاصة».

وتوضح النظرية الجماهيرية أن لكل إنسان حق التعبير عن انتمائه القومى أو الثقافى أو الدينى، وتكوين المؤسسات الثقافية أو الدينية التى تكفل الحفاظ على هويته بغير إخلال بنظام المجتمع[1].

ونشير إلى أن الإسلام حفظ للناس حريتهم فى عقيـدتهم، فقال سبحانه وتعالى فى كتابه العزيز: ﴿لا إكراه فى الدين، قد تبين الرشد من الغـى﴾[2]. وقال أيضاً ﴿ولو شاء ربك لآمن من فى الأرض كلهم جميعاً، أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين﴾[3].

ب ـ حرية الرأى والتعبير والإعلام

تعتبر حرية الرأى والتعبير من أقدس الحقوق التى تناضل البشرية من أجلها والتى عنيت بها المواثيق الدولية والإقليمية.

وإذا ما أخذنا هذه الحرية بشكلها البسيط نجد أنها تعنى حرية التعبير عن الآراء دون خوف أو وجل ونشـر هذه الآراء والمعلومـات بمختلف الوسائل، كما أنها تعنى حرية البحث عن المعلومات وعن الأفكار وحرية الحصول على هذه المعلومات.

---

(1) د. عبد السلام المزوغى . المرجع السابق. ص 123.

(2) سـورة البقرة الآية 256.

(3) سـورة يونس الآية 99.

وما دامت الآراء الشخصية لا يمكن للغير الإطّلاع عليها إلا إذا عبّر عنها صاحبها، فإن حرية التعبير تقترن فى هذه الحالة بحرية الرأى وتلتقى مع حرية الإعلام التى تبدو كامتداد طبيعى لحرية الفكر.

وإذا كانت حرية الفكر تعتبر حرية فردية فإن حرية الإعلام هى فى الوقت نفسه حرية فردية وحرية جماعية. ويزداد طابعها المركب هذا بازدياد التقنيات الحديثة وتطورها.

ولهذه الحريات أهمية سياسية واجتماعية كبيرة جداً، ولهـذا تُصر جميع الاتفاقات الدولية والإقليمية لحقوق الإنسان، وخاصة الاتفاقية الدولية الخاصة بالحقوق المدنية والسياسية، على أن ممارسة هذه الحريـات ترتبط «بواجبات ومسؤوليات خاصة. وعلى ذلك فإنها قد تخضع لقيود معينة ولكن بالاستناد إلى نصوص القانون والتى تكون ضرورية من أجل احترام حقوق الآخرين أو سمعتهم ومن أجل حماية الأمن الوطنى أو النظام العام أو الصحة العامة أو الأخلاق»[1].

وتدين الاتفاقية الدولية الخاصة بالحقوق المدنية والسياسية بعض المخالفات فى مجـال حريـة الرأى حيث تمنـع «كل دعـاية من أجـل الحرب ، كما تمنع كل دعوة للكراهية القومية أو العنصرية أو الدينية من شأنها أن تشكل تحريضاً على التمييز أو المعاداة أو العنف».

وتؤكد النظرية الجماهيرية على حق كل إنسان فى التصرف الحر بما لا يلحق ضرراً بالآخرين، وحقه فى حماية حياته الخاصة وسمعته وشرفه وعرضه، وحقه فى التعبير والبحث العلمى والتنقيب والاجتهاد فى أمور دينه ودنياه. ويكون مكفولاً حق الإنسان فى ممارسة النقد فى وسائل الإعلام الشعبية، وحقه فى التعبير عن هويته القومية أو الثقافية[2]. ولقد ورد فى

---

(1) المـادة 19، الفقرة 3، من الاتفاقية الدولية الخاصة بالحقوق المدنية والسـياسية.

(2) د. عبد السلام على المزوغى. المرجع السابق. ص 121.

الوثيقة الخضراء أن «ابناء المجتمع الجماهيرى يحرمون العمل السرى واستخدام القوة بأنواعها والعنف والإرهاب والتخريب، ويعتبرون ذلك خيانة لمثل وقيم المجتمع الجماهيرى الذى يؤكد سيادة كل فرد فى المؤتمر الشعبى الأساسى، ويضمن حقه فى التعبير عن رأيه علناً وفى الهواء الطلق، وينبذون العنف وسيلة لفرض الأفكار والآراء، ويقرون الحوار الديمقراطى اسلوباً وحيداً لطرحها، ويعتبرون التعامل المعادى للمجتمع الجماهيرى مع أية جهة أجنبية وبأية وسيلة من الوسائل خيانة عظمى للمجتمع»[1].

وحرية التعبير مطلب أساسى للإنسان يستمد منها إحساسه بذاته وكرامته. وعلى هذا الأساس يُشدد **الكتاب الأخضر** على أن حرية التعبير لا يمكن اعتبارها مسألة ثانوية تتجسد فى حرية الكلمة فى مواجهة كافة أشكال التدخل الذى تفرضه الحكومات أو الأحزاب السياسية أو الطغمة المالية. والمسألة هنا ترتبط بشكل أساسى بالسلطة صاحبة القرار، لأنه لا فائدة لحرية التعبير (فى مواجهة قوة خارجية بغض النظر عن طبيعة هذه القوة) إذا كانت حرية التعبير هذه مجرد تنفيس للكبت الذى تعانيه الجماهير فى وقت تحافظ فيه السلطة التى تصنع القرار على موقعها كأداة للحكم الديكتاتورى[2].

ويميز المفكر معمر القذافى فى الكتاب الأخضر بين ما يسميه «الإنسان العادى الطبيعى» وبين ما يسميه «الشخص الاعتبارى» وذلك من أجل تبيان الدور الذى يلعبه الإعلام فى المجتمع. ويقول «**الصحافة وسيلة تعبير للمجتمع... وليست وسيلة تعبير لشخص طبيعى أو معنوى. إذن منطقياً وديمقراطياً لا يمكن أن تكون ملكاً لأى منهما**»[3].

---

(1) المـادة 5 من الوثيقة الخضراء.

(2) د. ثمبا سونو: فكر معمر القذافى. قراءة فى الكتاب الأخضر. المركز العالمى لدراسات وأبحاث الكتاب الأخضر طرابلس (الجماهيرية) 1988. ص 157.

(3) الكتـاب الأخضر. ص 68.

وهذا يعنى أن الإعلام يجب أن يكون إعلام الجماهير تخطط له وتديره بنفسها.

وهكذا يتبين لنا أن المفكر معمر القذافى حاسم فى رفضه المطلق لملكية وسائل الإعلام من قبل الأفراد أو المؤسسات فهو يقول: «ولا يجوز ديمقراطياً أن يملك الفرد الطبيعى أى وسيلة نشر أو إعلام عامة، ولكن من حقه الطبيعى أن يعبر عن نفسه فقط بأى وسيلة حتى ولو كانت جنونية ليبرهن على جنونه. إن الصحيفة التى يصدرها حرفيون مثلاً هى وسيلة تعبير لهذه الفئة فى المجتمع فقط، تطرح وجهة نظرها فقط، وليست وجهة نظر الرأى العام. وهكذا الشأن فى بقية الأشخاص الاعتباريين فى المجتمع»[1].

ويُضيف «إن الصحافة الديمقراطية هى التى تصدرها لجنة شعبية مكونة من كل فئات المجتمع المختلفة... فى هذه الحالة فقط، ولا أخرى سواها، تكون الصحافة أو وسيلة الإعلام معبّرة عن المجتمع ككل، وحاملة لوجهة نظر فئاته العامة. وبذلك تكون الصحافة ديمقراطية أو إعلاماً ديمقراطياً»[2].

خامساً: حرية المسكن وسرية المراسلات

تعدّ حرية المسكن (أو حرمة المنزل) وسرية المراسلات من الحريات الأساسية التى اهتمت بها المواثيق الدولية وأولتها **الوثيقة الخضراء** عناية خاصة.

1 ـ حرمة المنزل

أ ـ مقدمة وتعريف

تعود حرمة المنزل إلى عهد سحيق منذ أن لجأ الإنسان إلى الكهف

(1) الكتاب الأخضر. ص 69.
(2) المرجع نفسه. ص 69.

واعتبر كل وافد عليه دون استئذانه عدواً له يحق له أن يهرق دمه. وتطور الشكل فيما بعد إلى أن اتخذ طابعاً مقنناً.

وفى الدولة الإسلامية اتخذت حماية المنزل طابعاً دينياً مقدساً استناداً إلى ما جاء فى القرآن الكريم:

﴿يـا أيها الذين آمنوا لا تدخلوا بيوتاً غير بيوتكم حتى تستأنسـوا وتسلموا على أهلها . . . فإن لم تجدوا فيها أحداً فلا تدخلوها حتى يؤذن لكم، وإن قيل لكم إرجعوا فارجعوا، هو أزكى لكم، والله بما تعملون عليم﴾[1].

ولقد كرست حماية المنزل حقوق الإنسان المتعاقبة التى صدرت بعد الثورة الفرنسية. ثم جاء **الإعلان العالمى لحقوق الإنسان** سنة 1948 ليؤكد هذا الحق بقوله: «لا يجوز تعريض أحد لتدخل تعسفى فى حياته الخاصة أو فى شؤون أسرته أو مسكنه أو مراسلاته، ولا لحملات تمس شرفـه وسمعته. ولكل شخص الحق فى حماية القانون من مثل هذا التدخل أو تلك الحملات»[2].

وتؤكـد الوثيقـة الخضراء هـذا الحق معتبرةً أن المنـزل حق طبيعى للفرد وللأسرة يمتنع بالحماية والضمان لدرجة التقديس، فقد نصّت الوثيقة الخضراء على هذا الحق بقولها: «إن أبنـاء المجتمع الجماهيرى أحرار من الإيجار، فالبيت لساكنه، وللبيت حرمة مقدسة، على أن تُراعى حقوق الجيران (الجار ذى القربى والجار الجنب)، وألا يستخدم المسكن فيما يضر بالمجتمع»[3].

ويقصد بالمنزل الذى يستفيد من حماية القانون، بيت السكن الذى يقيم فيه الإنسان مع عائلته بصورة دائمة أو مؤقتة (كالبيت الذى نقضى فيه الصيف، أو عطلة نهاية الأسبوع)، مالكاً كان أم مستأجـراً، علماً بـأن

---

(1) سـورة النور، الآيتان 27و 28.

(2) المـادة الثانية عشرة من الإعلان العالمى لحقوق الإنسان.

(3) المـادة 13 من الوثيقة الخضراء.

الحماية تنصب على البيت وتوابعه القائمة ضمن حرم المنزل (حدائق ومرافق تابعة. . . .)[1].

فالعنصر الذى يعتمده القانون فى تعيين المنزل هو ضرورة تأمين الحماية للمكان الذى يعيش فيه الإنسان مع عائلته. فالمعيار إنسانى وليس اقتصادياً، بمعنى أنه مستقل عن الملكية.

ب ـ حرية اختيار المنزل

لكل إنسان الحق فى اختيار مكان سكنه وسكن عائلته وأن ينتقل بسكنه ساعة يشاء إلى حيث يشاء. وتمتد هذه الحرية حتى نقيضها، أى فى عدم اختيار منزل ثابت على الإطلاق، كالبدو الرحّل تتبعاً لمصدر الرزق. إلا أن هذا المبدأ يخضع، كسائر مبادىء الحريات، لاستثناءات تتعلق ببعض الفئات التى يفرض القانون فى بعض البلدان تحديد إقامتهم.

فالفئة **الأولى** تشمل أفراد الأسرة الخاضعين لسلطة رب الأسرة، كالأولاد القاصرين الخاضعين لولايته، والزوجة الملزمة بمساكنة زوجها فى المنزل الشرعى الذى يختاره. ويلحق بهم المحجور عليهم بسبب الجنون أو العته، ومن يقيمون مع الأسرة بحكم الشرع حيث ينص العقد على ذلك. أما الأولاد الراشدون فلا يخضعون لهذا الإلزام حتى ولو كانوا من الاناث، لأن ولاية الأب على البنت الراشدة فى الشرع الإسلامى تقتصر على ولاية التزويج وليست ولاية كاملة على النفس.

والفئة الثانية تشمل الموظفين الذين تستدعى واجباتهم الوظيفية إقامتهم فى أماكن قريبة من مراكز عملهم (القضاة والمحافظون. . .). ويخضع أفراد القوات المسلحة فى مجال السكن لنظام خاص تفرضه المهمات والواجبات الملقاة على عاتقهم، إذ أنه من غير المعقول أن يقيم الضباط والجنود فى أماكن بعيدة عن مراكز عملهم.

(1) د. محمد سعيد المجذوب: الحريات العامة وحقوق الإنسان. منشورات جروس برس ـ لبنان 1981. ص 175.

والفئة الثالثة تشمل الأجانب الذين يفرض القانون على كل من يأويهم لقاء أجر إبلاغ سلطات الأمن بذلك، كما يعطى اللجنة أو الهيئة التى تمنح حق اللجوء السياسى تقييده بشرط الإقامة فى نطاق معين، ويفرض على بعض الأجنبيات الإقامة فى أماكن محددة انطلاقاً من بعض الاعتبارات السياسية والأخلاقية.

والفئة الرابعة تخضع لبعض التضييقات على حرية اختيار المنزل. وهى تنطلق من الحق الذى تتمتع به السلطات العسكرية العليا، عند إعلان حالة الطوارىء، فى اتخاذ قرارات بتحديد أقاليم حيطة تصبح الإقامة فيها خاضعة لنظام معين، وفرض الإقامة الجبرية على الأشخاص الذين يقومون بنشاط يشكل خطراً على الأمن.

جـ ـ حرية استعمال المنزل

لكل إنسان الحق فى استعمال منزله كيفما يشاء وبالشكل الذى يراه مناسباً، على أن يكون ذلك محكوماً بحدود احترام الجيران وضرورات الأمن والسلامة العامة.

فإذا كان مستأجراً، فعليه أن يراعى قانون الايجار وخاصة من ناحية خطر تبديل وجهة استعمال المأجور. وإذا كان مالكاً لطبقة فى بناء، فعليه أن يتقيد بالقانون الذى ينظم الملكية المشتركة (سلالم، سطوح، مصعد، مدخل مشترك...).

وعلى الإنسان فى كل الأحوال، مالكاً كان أو مستأجراً، التقيد بالأنظمة المتعلقة بالصحة العامة (رمى النفايات، تربية الحيوانات) والراحة العامة، بحيث لا يُقلق راحة الجيران ويخالف الأنظمة البلدية (خطر التعدّى على الأرصفة، وخطر نشر الغسيل من جهة الشوارع الرئيسية).

ونشير إلى أنه طبقاً لقاعدة (البيت لساكنه) فلا يحق لأحد القيام بالحجز على المسكن أو بيعه أو مصادرته دون رضى المالك، كما أنه لا يحق لأحد أن يبنى مسكناً زائداً عن سكناه وسكنى ورثته بغرض تأجيره.

ولا يغير من طبيعة هذه العلاقة أن تتحول الدولة نفسها إلى مالك للمساكن تقوم بتأجيرها للافراد[1].

إلا أنه إذا اقتضت ظروف المجتمع والمصلحة العامةالمساس بالملكية المقدسة للبيت، كشق طريق أو بناء جسر، فيمكن أن تنتزع الملكية للمنفعة العامة إذا توافرت شروطها. ويدفع، عند ذلك، تعويضاً عادلاً للمالك وتعويضاً عينياً بتخصيص سكن جديد له أو قطعة أرض للبناء عليها، وتكملة التعويض العينى بتعويض نقدى أو الاقتصار على الأجر فقط حسب الظروف المحيطة بكل حالة[2].

2 ــ سرية المراسلات

تعتبر هذه الحرية من الحريات الحديثة، وهى تعنى عدم جواز مصادرة أو انتهاك سرية المراسلات بين الأفراد لما يتضمنه ذلك من اعتداء على حق ملكية الخطابات المتضمنة لهذه المراسلات. وتتصل هذه الحرية بحرية المعتقد والحريات الاقتصادية، لأن الرسائل قد تتضمن أموراً تتعلق بالمعتقدات الدينية أو السياسية أو الفلسفية أو تتناول علاقات صناعية أو تجارية أو اقتصادية بوجه عام. ولكن صلتها الوثيقة بالحياة الخاصة هى التى أدت إلى إقرارها حديثاً.

وقد سمعنا لأول مرة عن سرية المراسلات فى قرار مجلس برلمان باريس فى 18 اغطس 1775، ونصه: «إن كل المبادىء تضع المراسلات السرّية بين المواطنين فى عداد الأشياء المقدسة التى ينبغى على المحاكم، كما على الأفراد، أن يغضوا عنها الطرف»[3].

وحرية المراسلات لا تقتصر على المراسلات البريدية، بل تشمل أيضاً المراسلات البرقية والهاتفية وجميع الوسائل التى يمكن بواسطتها نقل

(1) راجع: المعجم الجماهيرى. المرجع السابق. ص 314و 315.
(2) راجع: المعجم الجماهيرى. المرجع السابق. ص 316.
(3) ضاهر غندور: محاضرات فى الحريات العامة. المرجع السابقص 180.

الرسائل الشفوية أو المكتوبة، كالبرقيات والبريد المرئى وما إلى ذلك من الابتكارات الحديثة. ولكننا سنقتصر على دراسة المراسلات البريدية والمخابرات الهاتفية لأنها من الأعمال الشائعة والأكثر تعرضاً للرقابة أو التعدّى.

أ ـ سرية المراسلات البريدية

الرسائل المغلقة أكثر حصانة من خزانة حديدية، كما يقول بحق الأستاذ اميل أونجيه Emile Angier. وهذا ما أكدته المادة (17) من **الاتفاقية الدولية الخاصة بالحقوق المدنية والسياسية** التى نصت على ما يلى: «لا يجوز التدخل بشكل تعسفى أو غير قانونى بخصوصيات أحد أو بعائلته أو بيته أو مراسلاته، كما لا يجوز التعرض بشكل غير قانونى لشرفه وسمعته». وتضيف الفقره الثانية من هذه المادة أن «لكل شخص الحق فى حماية القانون ضد مثل هذا التدخل أو التعرض».

وتلتقى النظرية الجماهيرية مع هذا الطرح فتؤكد حق كل إنسان فى التصرف الحر شرط أن لا يلحق ضرراً بالآخرين، وحقه فى حماية حياته الخاصة وسمعته وشرفه وعرضه. وتعتبر النظرية الجماهيرية أن هذه الأبعاد للحرية لا تشكل فقط الضمانة للإنسان فى مواجهة احتمالات العسف، بل تشكل جزءاً لا يتجزأ من مكانة الإنسان الاجتماعية، وكرامته الآدمية، وقدرته على أن يمارس صلاحياته فى نطاق المجتمع[1].

ونشير إلى أن التعدى على سرية المراسلات يتم فى الحالات التالية: الإطلاع قصداً، وبأية وسيلة كانت، على محتويات الرسائل والبطاقات البريدية، والإخبار عن محتويات أو مندرجات غلافات أية مادة بريدية أودعت مصلحة البريد أو وردتها، وإعطاء علم أو صورة عن الأوراق أو الدفاتر أو المستندات الإدارية أو إثبات إرسال أو وصول إحدى مواد المراسلات. كما لا يجوز إفشاء المخابرات البرقية، فمجرّد الإطلاع على

(1) د. عبد السلام على المزوغى. المرجع السابق. ص 121.

محتويات الرسائل يعتبر إفشاء لسرها ولو لم يقترن بإخبار أحد. كذلك لو تم الإطلاع دون فض الرسالة وبأى وسيلة كانت[1].

ب - سرية المخابرات الهاتفية.

تُعتبر قضية التنصّت على المخابرات الهاتفية من أهم المشاكل السياسية التى تشغل عالمنا المعاصر. ويرى البعض أن «لعبة الأمم» حسب تعبير مايلز كوبلاند، تبرر قيام الدول بهذا العمل حمايةً لأمن الدولة الخارجى من أعمال التجسس والتجسس المضاد، والمحافظة على أمنها الداخلى ضد محاولات قلب نظام الحكم بطرق غير دستورية، وهذه غالباً ما تكون على علاقة بالخارج فيتحد أمن الدولة الخارجى مع أمنها الداخلى. وإذا كانت مكافحة الإجرام لحماية أمن المجتمع وأعمال التحقيق القضائية تبيح مراقبة المكالمات الهاتفية، كما تبيح مراقبة الرسائل المكتوبة وفقاً للأصول المحددة بالقانون فمراقبة المكالمات الهاتفية، حتى فى الدول المتقدمة، لا يقتصر على هذه المجالات، ففى تقرير نشر فى فرنسا سنة 1973 تبين أن عدد أجهزه الهاتف الموضوعة تحت المراقبة يتراوح بين 1000 و 5000 هاتف.

وفى مصر قام الرئيس السابق أنور السادات بعد إنقلابه على العهد الناصرى بمسرحية هزلية لإتلاف محفوظات التجسس على حياة الناس والمسجّلة لأنها تتضمن اسراراً عائلية «لا يصح أن تقال»، على حد تعبيره. إلاّ أن ذلك لم يمنع استمرار اعمال التجسس على حياة المواطنين، بما فيها الرقابة على المكالمات الهاتفية وإزدياد هذه الأعمال مع نمو الفئات المعارضة لنظام حكمه.

وفى الولايات المتحدة الامريكية لم يمنع اجتهاد المحكمة العليا فى العام 1967، الذى شبّه التنصت على الهاتف بأعمال المصادرة التى نظمها

---

(1) ضاهر غندور: محاضرات فى الحريات العامة. المرجع السابق. ص 184.

التعديل الرابع للدستور، كما لم يمنع قرارها الصادر فى العام 1972، والقاضى بوجوب الحصول على إذن قضائى لمراقبة هاتف أى شخص مشبوه بالاعداد لأعمال إجرامية... لم يمنع ذلك كله من حدوث فضيحة (ووترغيت) الشهيرة، وإن كانت هذه الفضيحة لا تتعلق بالتجسس على مكالمات هاتفية بل على أحاديث شفهية كانت تجرى داخل فندق يعقد فيه الحزب الديمقراطى مؤتمراً[1].

أما فى فرنسا فقد شغلت قضية التنصّت على المخابرات الهاتفية الرأى العام، وخصوصاً بعد محاولة أجهزة الأمن التنصّت على المخابرات الهاتفية لإحدى الصحف، وذلك فى عهد الرئيس جيسكار ديستان. فقد أوعز هذا الأخير إلى وزير داخليته ليعلن أن التنصت سوف يكون محصوراً بالحالات التالية: أمن الدولة الخارجى وأمنها الداخلى ومكافحة الجريمة. وهذه الحالات كانت قد اقترحتها لجنة من مجلس الشيوخ الفرنسى سنة 1973ووضعت أصولاً لها تقضى بالحصول على إذن مسبق من قاض لدى محكمة التمييز تسميه الحكومة فى حالتى امن الدولة الداخلى والخارجى، وترخيص من المدعى العام اثناء التحقيقات الأولية أو استجابة قضائية من قاضى التحقيق بعد مباشرة التحقيق القضائى[2].

سادساً: حق تكوين الأسرة وحرمة الحياة الخاصة

تنص الفقرة الأولى من المادة (16) من **الإعلان العالمى لحقوق الإنسان** على أن «للرجل والمرأة متى بلغا سن الزواج حق التزوج وتأسيس أسرة دون أى قيد بسبب الجنس أو الدين. ولهما حقوق متساوية عند الزواج وأثناء قيامه وعند انحلاله. وتضيف الفقرة الثانية من المادة: **«لا يبرم عقد الزواج إلا برضى الطرفين الراغبين فى الزواج رضى كاملاً لا إكراه فيه»**.

ونصادف هذه المعانى فى النظرية الجماهيرية التى أكدت حق كل

---

(1) ضاهر غندور: محاضرات فى الحريات العامه. المرجع السابق. ص 189.

(2) المرجع نفسه.

إنسان فى تكوين أسرة على أساس من الحرية دون تمييز أو تفرقة. ويكون لكل فرد الحق فى اختيار شريك حياته بحرية ودون قسر. ومن هنا، كانت دعوة المفكر معمر القذافى الموجهة إلى الرجال والنساء على حد سواء للمشاركة فى إقرار قانون الزواج والطلاق بوصفه «يخص قضية الحرية وإعادة آدمية الإنسان»[1].

فهو يهدف إلى القضاء على الظلم والعسف فى الزواج والطلاق[2].

وجاء فى الوثيقة الخضراء «إن أبناء المجتمع الجماهيرى متساوون رجالاً ونساء فى كل ما هو إنسانى ولأن التفريق فى الحقوق بين الرجل والمرأة ظلم صارخ ليس له ما يبرره، فإنهم يُقرّون أن الزواج مشاركة متكافئة بين طرفين متساويين لا يجوز لأى منهما أن يتزوج الآخر برغم إرادته أو يطلقه دون اتفاق إرادتيهما، أو وفق حكم محاكمة عادلة، وإنه من العسف أن يحرم الأبناء من أمهم أو أن تحرم الأم من بيتها»[3].

وفى مواجهة الشعارات الرجعية التى تُتّخذ سنداً للإفتراء على **الإسلام والتحامل عليه يؤكد المفكر معمر القذافى أن الزواج فى الإسلام مبناه الحرية، فهو «يقرر لولى الأمر رأياً فى زواج المولى عليها دون أن يكون له أن يجبرها عليه»[4].**

والأسرة هى «الوحدة الطبيعية الأساسية للمجتمع ولها حق التمتع بحماية المجتمع والدولة»[5].

وهذا النص يُعبّر عن الحق الطبيعى للأفراد فى أن يكوّنوا أُسراً تنعم برعاية اقتصادية واجتماعية وثقافية يوفرها لهم المجتمع، رامياً إلى دعم العلاقات الأسرية، لأن الأسرة هى الخلية الاساسية الأولى فى المجتمع ومن الضرورى أن تتوافر لها أفضل الظروف للتقدم والازدهار والسعادة.

---

(1) راجع السجل القومى، المجلد 11، ص 303 و ص 312.

(2) راجع السجل القومى، المجلد 13، ص 330.

(3) المادة 21 من الوثيقة الخضراء.

(4) راجع السجل القومى، المجلد 13، ص 383.

(5) الفقرة الثالثة من المادة 16 من الإعلان العالمى لحقوق الإنسان.

وتلتقى النظرية الجماهيرية مع هذا التوجه معتبرة أن من حق كل إنسان أن تكون أُسرته مشمولة برعاية المجتمع، بحيث تكون كرامة أفرادها مصونة، وأن تتوافر لها الظروف الاقتصادية والاجتماعية التى تُمكّنها من أداء رسالتها. ولا تقف رسالة الأسرة عند حدود دورها العائلى التقليدى، وإنما تتولى دوراً اجتماعياً واقتصادياً على صعيد الأسرة الكبيرة المحلية والقومية. وفى هذا المعنى يقول المفكر معمر القذافى: **«لا بأس بأن تشكل كل عائلة مؤتمراً شعبياً وتجتمع مع بعضها، ويعرض عليهم جدول الأعمال العام وتتناقش، ولا أحد يتسلط عليها حتى من عائلة أخرى. يجتمعون ويتحملون مسؤولياتهم ويكون النقاش حقيقياً ومفيداً»**[1].

ويفترض فى إطار احترام الحياة العائلية حماية العائلة فى وحدتها، سواء بين الأهل أو بينهم وبين الأطفال، بمعنى أن يكون بإمكان الأهل العيش معاً فى نفس البلد. وهذه القاعده ضرورية مثلاً بالنسبة للعمال المهاجرين الذين اضطرتهم الحياة الاقتصادية والاجتماعية إلى مغادرة بلدانهم سعياً وراء كسب العيش الكريم لأطفالهم.

وفيما يتعلق بحقوق الأطفال نشير إلى أن **الاتفاقية الدولية الخاصة بالحقوق المدنية والسياسية** تؤكد على أن «لكل طفل الحق فى اجراءات الحماية التى يستوجبها مركزه كقاصر على أسرته وعلى كل من المجتمع والدولة دون تمييز بسبب العنصر أو اللون أو الجنس أو اللغة أو الديانة أو الأصل القومى أو الاجتماعى أو الملكية أو الولادة. كما يجب أن يسجل كل طفل فور ولادته ويكون له اسم»[2].

وبهذا الخصوص نشير إلى أن النظرية الجماهيرية تؤكد على مبدأ «الأبوة المسؤولة» فى مجال تنظيم النسل، فهى تحترم حرية الوالدين فى هذا المجال. ويكون قرارهما فى ذلك متروكاً «لتقدير كل أسرة فى ضوء ظروفها، وبمراعاة أن المجتمع الجديد يتّسم بالتوازن والاعتدال، ويقيم

---

(1) راجع السجل القومى، المجلد 16، ص 73.

(2) المادة 24من الاتفاقية الدولية الخاصة بالحقوق المدنية والسياسية.

حضارة إنسانية لا تجنح إلى التطرف وتؤدى إلى انقراض البشر». وهى فى نفس الوقت لا تريد «أن يقتصر دور المرأة على مجرد الإنجاب والأعباء المنزلية»[1].

يضاف إلى ذلك أن النظرية الجماهيرية ترفض الوضع الذى آل إليه الأطفال فى العالم وبموجبه أضحوا يندرجون ضمن فئات العالم المضطهدة. ففى نصف البلدان التى هى فى طور النمو يموت الأطفال أو يعانون من ظروف القسوة والاستغلال الجائمة فوق مجتمعهم وفى نصف العالم الثانى تقوم الدولة بمهام الأمومة ويحرم الأطفال من الأمومة الحقيقية وتحل دور الحضانة محل الأسرة. وقد يشكل ذلك حلاً إدارياً لمشكل اقتصادى لكنه ليس حلاً إجتماعياً. أما فى المجتمع الجماهيرى فيتربى الطفل فى ظل أمومة حقيقية وأبوة حقيقية وينشأ منتمياً أسرياً، لأن المجتمع يوفر الظروف الملائمة للأم لكى تحصل على حقوقها وتؤدى ما يناسبها من واجبات[2] .

أما بالنسبة إلى حرمة الحياة الخاصة فإن المواثيق والعهود الدولية المتعلقة بحقوق الإنسان تشدد على عدم جواز التدخلات القسرية واللامشروعة فى حياة الإنسان الخاصة، كما أنها ترفض التعرض غير المشروع لشرفه وسمعته وكرامته.

وفي الحقيقة فإن التدخلات والتعديات على حياة الإنسان الخاصة تزداد مع ازدياد الاكتشافات العلمية وتطور التكنولوجيا الحديثة، وخاصة مع تطور آلات التسجيل الشديدة الحساسية وبنوك المعلومات. ومن الصعب جداً إعطاء تعريف دقيق للحياة الخاصة، إذ أنها ذات مضمون متقلب غير مستقر. وهذا يعود إلى الاختلاف أو التباين فى القيم والمفاهيم التى تسود فى المجتمعات والأوساط التى يعيش فيها الانسان. ثم إن هذا الاختلاف

(1) راجع السجل القومى، المجلد 13، ص 856.

(2) من مداخلة المفكر معمر القذافى فى الندوة العالمية التى عقدت بجامعة مدريد الحرة بتاريخ 1980/4/1. نقلاً عن كتاب د. عبد السلام المزوغى المرجع السابق. ص 125 و 126.

يتغير ويتطور مع مرور الزمن وتعاقب الأجيال. فمفهوم الحياة الخاصة ليس واحداً أو متشابهاً فى العصر الجاهلى والقرون الوسطى والقرن العشرين. ولهذا علينا التزام أقصى درجات الحذر والموضوعية عند تفسيره.

سابعاً : حرية التجمع والاجتماع وحرية تأليف الجمعيات

يفترض النشاط السياسى إحترام الحريات الفكرية، وخاصة حرية الفكر والرأى والتعبير ويجب أن يبرز هذا النشاط وبشكل خاص جماعياً عبر إنشاء التجمعات. ويجب أن تجد مجموعة المثل والمصالح فى المجتمع تواصلها عبر التجمعات التى تقام بحرية تامة، وذلك من أجل الدفاع عن السلطة السياسية. بالإضافة إلى ذلك تهدف حرية التجمع المعبر عنها بحق تأليف النقابات إلى السماح للعمال والموظفين بتنظيم صفوفهم من أجل رفع مستواهم والدفاع عن مصالحهم الاقتصادية والاجتماعية.

أ ـ حرية التجمع

وتعنى هذه الحرية حق الأفراد فى أن يتجمعوا فى مكان ما لفترة من الوقت ليعبروا عن آرائهم، سواء بصورة خطب أو ندوات أو محاضرات أو مناقشات.

وتعترف المواثيق الدولية لحقوق الإنسان وفى طليعتها **الاتفاقية الدولية الخاصة بالحقوق المدنية والسياسية** بالحق «فى التجمع السلمى. ولا يجوز وضع القيود على ممارسة هذا الحق غير ما يفرض منها تمشّياً مع القانون والتى تستوجبها فى مجتمع ديمقراطى مصلحة الأمن الوطنى أو السلامة العامة أو النظام العام أو حماية الصحة العامة أو الأخلاق أو حماية حقوق الآخرين وحرياتهم»[1] ولقد أوضحت اللجنة الأوروبية لحقوق الإنسان أن حرية التجمع تشكل عاملاً أساسياً فى الحياة السياسية والاجتماعية لبلد من البلدان[2].

---

(1) المادة 21 من الاتفاقية الدولية الخاصة بالحقوق المدنية والسياسية.

(2) كتاب K. Vasak ، المرجع المذكور، ص 181.

وتؤكد النظرية الجماهيرية على حق كل فرد فى التعبير عن رأيه علناً وفي الهواء الطلق. وتنبذ العنف كوسيلة لفرض الأفكار والآراء، وتعتبر أن الحوار الديمقراطى هو الأسلوب الوحيد لطرح الأفكار فى المؤتمر الشعبى[1].

ب ــ حرية تأليف الجمعيات والنقابات

يقصد بحرية تأليف الجمعيات تشكيل جماعات منظمة، لها وجود مستمر أو على الأقل تستمر طويلاً وتستهدف غايات محددة ويكون لها نشاط مرسوم مقدماً. وتقضى هذه الحرية بأن يكون للشخص حرية الانضمام إلى ما يشاء من الجمعيات ما دامت أغراضها سلمية. وتقضى كذلك بعدم جواز إكراهه على الانضمام إلى جمعية من الجمعيات أو نقابة من النقابات.

وتؤكد الاتفاقية الدولية الخاصة بالحقوق المدنية والسياسية أن «لكل فرد الحق فى حرية المشاركة مع الآخرين بما فى ذلك تشكيل النقابات العامة أو الانضمام إليها لحماية مصالحه». ولا يجوز بالتالى وضع القيود على ممارسة هذا الحق غير تلك المنصوص عليها فى القانون والتى تستوجبها فى مجتمع ديمقراطى مصالح الأمن الوطنى أو السلامة العامة أو النظام العام أو حماية الصحة العامة أو الأخلاق أو حماية حقوق الآخرين وحرياتهم. ولا تحول هذه المادة دون فرض القيود القانونية على إعطاء القوات المسلحة والشرطة فى ممارسة هذا الحق.

وتبرز حرية التجمع أيضاً فى مظهرها النقابى فى الاتفاقية الخاصة بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية (المادة 8).

كما أن منظمة العمل الدولية تصون الحرية النقابية التى تشكل قاعدتها الدستورية، وذلك عن طريق بعض الاتفاقات الخاصة، مثل:

---

(1) المادة الخامسة من الوثيقة الخضراء.

الاتفاقية رقم (87) حول الحرية الثقافية وحماية الحق النقابى بتاريخ 9 يوليو 1948، والاتفاقية رقم (98) المتعلقة بالمفاوضات الجماعية بتاريخ أول يوليو 1948، والاتفاقية رقم (135) المتعلقة بممثلى العمال بتاريخ 23 يونيو 1971.

أما فيما يتعلق بالنظرية الجماهيرية فإنها تؤكد حق التجمع النقابى، وذلك عن طريق المؤتمرات الشعبية المهنية. فلقد نصت المادة الثالثة عشرة من أحكام القانون رقم 9 سنة 1984 على أن «المؤتمرات الشعبية المهنية منظمات مهنية وانتاجية تعمل على الارتقاء بأوضاع اعضائها، والدفع بهم بشكل منظم نحو تأكيد وترسيخ سلطة الشعب، ورفع مستواهم العلمى والانتاجى والمهنى، وتعبئة قواهم لتحقيق أهداف المجتمع الاشتراكى الجديد. ولا تحول عضوية الفرد فى المؤتمرات الشعبية المهنية دون ممارسة السلطة من خلال عضويته فى المؤتمر الشعبى الأساسى التابع له»[1].

ونُشير فى هذا السياق إلى ما جاء فى الوثيقة الخضراء التى أكدت أن «أبناء المجتمع الجماهيرى أحرار فى تكوين الاتحادات والنقابات والروابط لحماية مصالحهم المهنية»[2].

* * *

والخلاصة إن النظرة الجماهيرية لحقوق الإنسان، المتمثّلة **بالوثيقة الخضراء**، قد تضمنت أبعاداً جديدة تفوقت بها على ما ورد فى الوثائق الدولية التى سبقتها. ولا نبالغ إن قلنا أن هذه الوثيقة الكبرى، بما وفرت للإنسان من حقوق طبيعية مقررة له بحكم كونه من ابناء المجتمع

---

(1) نقلاً عن د. عبد السلام على المزوغى المرجع السابق. ص 143.
(2) المادة 6 من الوثيقة الكبرى.

الجماهيرى، قد انتقلت به من الجيل الثانى إلى الجيل الثالث لحقوق الإنسان.

ولو قارنّا الحقوق التى نصت عليها الوثيقة الكبرى بالحقوق التى تضمنتها مختلف الوثائق الوطنية والدولية الراهنة لوجدنا أن حقوق هذه الوثيقة أعم وأشمل وأكثر ثراءً.

ونحن نعتقد أن الوثيقة الخضراء جاءت تتويجاً لكل المنجزات والمكاسب التى حققتها ثورة الفاتح عبر عشرين عاماً من النضال والكفاح فى المجالات السياسية والاجتماعية والاقتصادية التى عادت بالخير العميم والفوائد الجمة على المواطن فى الجماهيرية.

ولنا وطيد الأمل فى أن تحظى هذه الوثيقة بعناية المسؤولين فى الاقطار العربية والأقطار النامية لتصبح شرعة حقوق الإنسان فى عصر الجماهير الذى بدأ يطل على العالم اجمع ويبشّر البشرية بأن عصر الظلمات والقهر والاستبداد أوشك على الانقضاء.

وثيقة الحقوق الجماهيرية
بين المضمون والأثر

د. غسان رباح
أستاذ في كلية الحقوق والعلوم السياسية
في الجامعة اللبنانية

صدر عن أمانة مؤتمر الشعب العام فى الجماهيرية العربية الليبية الشعبية الاشتراكية العظمى وثيقة تتضمن بنوداً محددة حول الحريات والحقوق فى الجماهيرية، وذلك من منطلق تبشير أبناء مجتمعها شعوب العالم «بالانعتاق النهائى من كل القيود والآثار التى عليهم، وإعلانهم أن السلام الأبدى فى العالم يتحقق ببناء الحياة الجماهيرية التى يمتلك الشعب فيها السلطة والثروة والسلاح وتختفى الحكومات والبرلمانات والأحزاب والجيوش وأجهزة العسف والقمع والإرهاب، لتتمكن شعوب الأرض من العيش فى سلام وتعاون.

من منطلق هذا التبشير، وسعياً وراء تثمين مضمون هذه الوثيقة، كان لا بد لنا ـ وصولاً إلى معرفة أو تقدير أثرها ـ من البحث أولاً فى الحريات العالمية بشكل عام، والتطور الذى أصابها، وما إذا كانت الوثيقة موضوع البحث بديلاً مقبولاً لكل الاتجاهات والمحاولات التى سعت إليها البشرية للتخلص من نير الظلم وأساليب القهر والعدوان التى مورست على شعوب العالم دون استثناء وفى أوقات متفاوتة ومتباعدة فى مسار التاريخ العام.

بعد هذا سوف ينقلنا البحث إلى ما احتوته الوثيقة الخضراء لحقوق الإنسان فى عصر الجماهير لنتعرف على الجديد الذى تضمنته ومدى ملاءمته للواقع وللزمن الحاضر، فى محاولة لربط تلك الوثيقة بحركة التحرر العالمية التى بدأت إرهاصات إثبات وجودها بالظهور، كما بدأت حكومات الدول الكبرى تعيد النظر فى ضوئها بسياساتها وعلاقاتها مع الشعوب الأخرى ومن كل نواحى تلك العلاقات وعلى مختلف المستويات.

تجربة الحريات عبر التاريخ

إن كل دراسة للحرية هي دعوة للتسامح. وكل دعوة للتسامح هى تأكيد لحقوق العقل. والخطر الأكبر الذى يواجه أى مجتمع دائماً، هو رغبة أولئك الذين يملكون القوة فى منع النظريات والسلوك الذى قد يهددهم فيما يمتلكون، فهم نادراً ما يهتمون بالفضائل الممكن كسبها من التجديد والتجربة، ولكنهم يهتمون فقط بالإبقاء على مجتمع ساكن، لأن رغباتهم لا يُحتمل أن تتحقق إلاّ فى مثل هذا النظام. ولهذا فإن نظرياتهم عن الصواب والخطأ تتركز فى خدمة تلك الرغبات. وهم لا يصيغـون من المستويات إلاّ تلك الأساليب التى تحافظ على النظام الذى يرضيهم. أما تلك المستويات التى يقمعونها أو يقاومونها، فهى بالمثل أساليب لإنشاء نظام جديد تتمكن فيه المطالب المختلفة من ضمان تحققها.

ولكننا لا نعيش فى عالم ساكن، ولا توجد أية وسيلة تجعله كذلك، فالفضول والاكتشافات والمخترعات، كل هذه الأمور تهدد بطبيعتها أسس أى مجتمع يرفض الاعتراف بنتائجها. ولهذا فإن التسامح ليس مطلوباً لذاته

فحسب، ولكن الحكمة السياسية تحتمه أيضـاً لأنه الجو الوحيد الذى يمكن فيه تقديم التغيير السلمى. فلو اقتصرت حيازة القوة على القلائل، لاقتصرت السعـادة أيضاً على القـلائل، ولسـوف يكون كـل تجديـد تحديـاً لهذا الانتصار، كما سوف يجمع حوله بازدياد إرادات أولئك المحرومين من نصيب من فوائد السعادة، وذلك لأن هذا العالم ليس عالم حركة وحسب، والناس لا يقبلون التنازل عن إدراكهم لتجربتهم والخضوع لإدراك الآخرين لمجرد أنهم يؤمرون بذلك. ولذا يجب إقناعهم عن طريق المنطق والعقل بأن هناك مظهراً من مظاهر الرغبة أفضل من مظهر آخر، كما إن التجربة التى تزكى لهم، يجب أن تقنعهم لا أن تفرض عليهم، وذلك إذا أريد أن يقبلوا متطلباتها بروح من الرضاء.

هذا التأكيد إذن، هو أكمل أنواع المشاركة. ولا جدل أن الناس يسرهم ممارسة القوة، فلا توجد عاطفة أعمق منها تملكاً لنبضات البشر. ولكن الاستعداد للتسليم باحتمالات التباين، والشجـاعة لـلاعتراف بـأن الصدق الذى قد يبدو فى نظر الفرد، لا يمكن أن يطابق الصدق الكامل، هذه هي أندر الصفات البشرية، وهذا أيضاً هو السبب فى أنه من الواجب والمحتم الدفاع عن بقاء الحرية مراراً وتكراراً، حتى لا يؤدى الرضوخ اللين لأى إجبار معين إلى ترك الميدان خالياً أمام أى اضطهاد عام.

وفى الواقع، إنه من المستحيل قصـر المنطقـة التى يسـمح فيهـا بالحرية على جزء خاص ومحدود من السلوك، فلا شك أن أولئك الذين يحاربون من أجل حق التفكير الحر فى العلوم العامة هم حلفاء الحرية السياسية، فلولا (غاليليو) لما ظهر (روسو) مثلاً.

فالحرية على ذلك هى بالضرورة شجاعة على مقاومة السلطة فى لحظات حاسمة، إنها تهديد دائم لأولئك الذين يديرون آلات السلطة. والاضطهاد، مهما كان كاملاً شاملاً، لا يستطيع أبداً أن يقمع الصدق الحقيقى لأى مدة طويلة. فلو كانت المبادىء التى ينادى بها بعض الناس تنتسب إلى تجربة واسعة، فلا شك أن أولئك الذين يعرفون كيف يعبرون

عن تجربتهم سوف يعاودون تأكيدها، ولقد كانت الصفة التاريخية للاستبداد هى دائماً إضعاف المستبد وتقوية المضطهدين، وذلك لأنه يثير الاهتمام بمطالبهم، فالطريقة الوحيدة للتعامل مع التذمر هى البحث عن علاج للشكوى التى يتضمنها. أما رفض التجديد أو التذمر، فهو تثبيت مؤكد - إن لم يكن نهائياً - للصدق الذى يحتويه كلاهما.

والاعتداء على الحرية - عندما يكون سياسياً أو اقتصادياً - يتشابه دائماً فى طبيعته، وإن اختلف فى دوافعه . فالعقيدة السياسية لها من السلطان على أتباعها ما لا يقل عن الدين. ولا يختلف المتحمسون لدوافعهم الخاصة إلاّ فى موضوع عبادتهم.

إن أى تمحيص للتاريخ يؤكد لنا، فضلاً عن ذلك، إن الحق فى الحرية سيواجه دائماً التحدى والخطر، حيثما كانت هذه الحرية تسعى إلى تحقيق المساواة فى الامتيازات التى لا يتشارك فيها الناس جميعهم. ولذلك فكلما سعينا بقصد أكيد إلى هذه المساواة كغاية مرغوبة للمجهود الاجتماعى، كلما قللنا من الاعتداء على الحريات، وكلما قضينا على النتائج الضارة لمثل هذا الاعتداء، إذ لم يخلق للآن الإنسان الذى يحب العدالة بالدرجة التى تعطيه حق إيقاع العقاب باسم العقيدة التى يؤمن بها. وأبسط وسيلة للإبقاء على إحساسه بالعدل هو إلغاء المنفعة التى تدفعه للاقتناع بواجب فرض العقاب. والشك قد يذيب التحمس، ولكن التحمس هو دائماً عدو الحرية، فالجو الذى نحتاج إليه إذا أردنا الحصول على السعادة للجميع، هو الجو الذى نكسب فيه كل شىء عن طريق إقرار التجربة، والذى لا نخسر شيئاً من تمحيص معتقداته. وهذا الجو هو شرط الحرية. وصفته الغالبة هى النور لا النار، وذلك لأن الضوء يسمح بالمناقشة المريحة والمعبرة عن الإرادة الطيبة. ولهذا فإن طريق الحرية يتركز فى تعديل نسيج الأنظمة الاجتماعية بحيث لا تتضمن أية امتيازات يتطلب الأمر التضحية بها.

إن هذا النوع من الدعوة للحرية مؤسس قبل كل شىء على الإدراك

الحقيقى بأن العالم يكون أسعد حالاً إذا رفض أن يبنى أنظمتـه على الظلم. ولا جدل أن الأنظمة تكون ظالمة إذا كان التأثير الـذى تنتجه باستمرار عند غالبيـة الناس هـو شعور بـالحسد والكـره للقرارات التى تفرضها، فهناك بالتأكيد أمر خاطىء فى بعض الأنظمة السياسية التقليدية أو التى تدعى التغييرية أو الثورية، تحافظ على نفسهـا، ليس بالاحتـرام والحب الذى تبذره، وإنما بالعقوبات التى يمكنها أن تلجأ إليها، وهى تعتقد فى اتجاهه هذا أنها كلما شددت من تلك العقوبات استطاعت الوصول إلى حماية المجتمع. والواقع أن الحقيقة لا تنشأ إلاّ بالعقل، وإن الابتعاد عن طريق العقل كأسلوب لتحقيق الاقتناع هو دائماً دليل على الرغبة فى حماية الظلم، فحيثما نوفر احترام العقل، نوفر بالمثل احترام الحرية، واحترام الحرية وحده الذى يمكنه أن يضفى السعادة على حياة الناس.

ولكن كيف يتمّ حماية الحرية؟

هناك مذهب نظامى لحماية الحريـة، وهو «وثيقـة الحقوق» وهـو مذهب يقدّس بصفة خاصة مبادىء معينة، مثل حرية القول ومنع الاعتقال التعسفى وما شابه ذلك، وهى مبادىء تودع فى وثيقة لا يمكن دستورياً الاعتداء عليها، سواء من السلطة التشريعية أو التنفيذية، اللهم إلاّ عن طريق إجراءات خاصة يصعب اللجوء إليها. إن وثائق الحقوق هذه هى بلا أدنى شك رقابة على أية مبالغة محتملة من حكومات الوقت الحاضر. فهى تحذرنا من أن هناك سلطات شعبية استلزم الأمر الدفاع عنها فى الماضى، وإنه من المحتمل أن يستدعى الأمر الدفاع عنها مرة أخـرى. كما أن المهابة التى تتجسد فيها تستفز الناس إلى الاحتراس واليقظة الدائمين، وهى تمثل فى الدولة الحديثة نقطة التجمع لجميع أولئك الذين يضمرون اهتماماً بالمثل العليا للحريـة. والحقيقة هى أن وثيقـة الحقوق تتـوقف صلاحيتها على تصميم الشعب على الاحتفاظ بها، فقوتها مساوية، ولكنها لا تزيد عن قوة الإرادة الشعبية للحرية.

إن الأساليب الدستورية وحدها ـ رغم أهميتها الكبرى ـ يمكنها أن

تمنع الاعتداء على الحرية، فهى تعمل طالما صمم الناس على استعمالها، وليس أطول من ذلك. وهى ذات قيمة كبرى، لأن القدسية التى أكسبتها لها العادة والتقاليد تجعل الاعتداء عليها يعمل على أن يوقظ فينا - أو في بعضنا على الأقل - تعصباً أصبحنا معتادين عليه. ولكن بقاءها عاملةً وحيةً يتطلب مجهوداً موضوعياً مصمماً، ليس من السهل بأى حال بذله عندما تتعارض نتائجه مع بعض الأغراض التى تشتد الرغبة فيها.

ولا ريب فى أن أحرار الفكر فى عصرنا يفضلون ربط الحرية ربطاً أوثق بالجانب الاجتماعى، وبالطابع الواقعى البنّاء، كما فعل أصحاب نظرية العقد الاجتماعى مثل «لوك» و«روسو» و«هوبز» لدى تحليلهم للحقوق العامة والحريات فى حياة البشر. ارتباط الحرية هذا بالعقد الاجتماعى لا يفصم عراها عن المناخ الروحى أو الدينى والتوجيه الأخلاقى، لأن كلاً منهما يكمل الآخر ولا يتعارض معه فى الشكل أو المضمون لأن حياة الإنسان بقدر ما تغلب عليها صفات المادة والمنفعة، بقدر ما يتواجد فيها الكثير من الشؤون القائمة على معنويات التفكير وروحانية الانعتاق من تلك المادة وبقدر المستطاع.

وفى التاريخ، لعل أول من سخر الشعوب المغلوبة، واستعبد الأسرى، واسترق الأحرار هم **الرومان**، ونجد خطباءهم وعلماءهم المشاهير - أمثال شيشرون وسينيك - لا يكتفون بإقرار الرق بل يتغنون فى تسويغ صوره المتعددة. **اليونان** أيضاً مضوا على ذلك، فلم يفكر فلاسفتهم العظماء - أفلاطون وأرسطو وغيرهما - فى إلغاء الرق ولا فى تخفيفه، إذ قسم هؤلاء الجنس البشرى إلى قسمين: أحدهما حر بالطبع، والآخر رقيق بالطبع، وجعلوا الثانى مخلوقاً لخدمة الأول ومسخراً لراحته، بينما نرى أن **المسيحية أو الإسلام** قد جاءا كرسالة إنسانية يقران لكل إنسان - بوصفه إنساناً - بحق الحرية، وقد حرم الإسلام فى البداية استرقاق الحر دون سبب مشروع غالباً ما يكون بعد الأسر فى الحروب.

وعلى الصعيد السياسى فى ممارسة الحريات، وعندما نأخذ بأبسط

تعاريف الديموقراطية (حكم الشعب بالشعب) سرعان ما نستنتج ارتباط هذا التعريف بفكرة الحرية من ناحية، ورفض كل سلطة لم تنبثق من الشعب من ناحية ثانية، بيد أن للحرية تأويلات كثيرة، لعل أهمها إثنان: أحدهما حين تكون الحرية ذاتية أساسية، وخصيصة شخصية لكل إنسان، بها يستطيع أن يقرر مصيره، وهو لذلك يصونها من جميع المخاطر التى تتهددها، ولا سيما من تعسف السلطة السياسية، والآخر حين تكون الحرية قائمة على المشاركة فى عملية الحكم، وفيها يعلن الفرد حقوقه السياسية بطرق الانتخاب وبممارسته الفعلية لحرية الرأى وحرية النشر وحرية التجمعات. ومن خلال هذه النظرة، يتضح أن الديمقراطية هى نظام الحرية السياسية، وإن لم تكن هذه الحرية السياسية غاية فى ذاتها، لأنها إنما تستهدف ضمان الاستقلال الذاتى للمحكومين.

إن الحق السياسى يستند إلى الحرية الشخصية، فلا مسوغ لوجوده بدونها، ولا هدف له إلاّ ترسيخها. وهكذا لم تنفصل الديمقراطية أبداً عن الفلسفة التحررية. وهكذا أيضاً كفل لكل إنسان حقه فى رفاهية العيش، وإن كان عليه الوصول إلى هذا الحق بجهده الشخصى وممارسته لحريته الذاتية.

نظرة منا على الإعلان العالمى لحقوق الإنسان الصادر عن هيئة الأمم المتحدة فى العام 1948، ترينا أن ما ورد فيه مجرد ترداد لتلك الكلمات الضخمة المشيدة بالإنسان وبكرامته الطبيعية وحرياته الأساسية. وفيه نلمس تلك النزعة الاجتماعية لرفع مستوى الحياة (فى جو من الحرية أفسح). إنها محاولات سياسية للتنسيق قدر المستطاع بين مفهومى الحقوق فى كتلتى الشرق والغرب، لعل الغرض الأساسى منها ردم الهوة بين نظرتى الكتلتين المتعارضتين وردهما إلى مجموعة من الحقوق العامة، ينبنى على تغايرها تباين من نوع آخر فى تطبيق عدد لا يستهان به من الحريات الأساسية العملية.

على أن الماركسية قد رمت الحريات العالمية بالانعزال والاستقلال

وتجاهل الـواقع وإغفـال الدور الجمـاعى فى بنية الإنسـان الاقتصاديـة المحاربة لكل الاستغلال. وضمن ذلك قال ماركس عن حقوق الإنسان «إنها خيال بورجوازى»، وقال أتباعه عن الديمقراطية بـأنها ديكتـاتوريـة بورجوازية.

وبالرغم مما تقدم، **لا مناص من الاعتراف بأن القيمة الأدبية لذلك الإعلان العالمى لحقوق الإنسان كانت وما تزال أكبر من القيمة القانونية الفعلية، فنادرة فى هيئة الأمم المتحدة هى الدول الأعضاء التى تعد هذا الإعلان مكملاً لميثاق الأمم المتحدة، وتلتزم به التزاماً قانونياً.** إنه فى نظر جمهور الأعضاء ذو قيمة أدبية كبرى، لكن قوته لا توازى قوة الميثاق نفسه ما دام صادراً عن هيئة الأمم فى صورة قرار، ولم تتبع فى إجرائه الإجراءات الملائمة لتعديل الميثاق.

أما وقد عرضنا للمحة موجزة حول تاريخ حقوق الإنسان وحرياته فى حقبـات واتجاهـات مختلفة من حيـاة الأمم، فلنتبين أين تقف الوثيقـة **الخضراء لحقوق الإنسان الصادرة في الجماهيرية العربية الليبية من هذه المسألة، وما هو مضمونها وأثـرها في حيـاة الشعوب الحـديثة التحـرر والاستقلال؟**



الوثيقة الخضراء لحقوق الإنسان: المضمون والأثر

يمكن تقسيم أنواع الحريات التى تضمنتها الوثيقة الخضـراء إلى **حريات تقليدية**، منها:

1 ـ الحريات السياسية.
2 ـ الحريات الفردية.
3 ـ الحريات الدينية.
4 ـ الحريات الاقتصادية.

وحريات مستحدثة:

1 ـ حرية التعليم والمعرفة.
2 ـ حرية وحقوق الأقليات.
3 ـ حرية الكيانات القومية.
4 ـ حرية حماية حريات الشعوب المظلومة فى العالم.
5 ـ حرية وحقوق الأسرة.

إلى جانب ربط كل مفاهيم الحقوق والحريات بما ورد فى **الكتاب الأخضر** المقترح أساساً لانعتاق الإنسان من ربقة الظلم والفساد فى العالم وعلى مستوى الجنس البشرى ككل.

فما هو مضمون هذه الحريات؟

الفصل الأول
الحريات التقليدية

الفرع الأول
الحريات السياسية

حرصت الوثيقة الخضراء لحقوق الإنسان على تكريس الحرية السياسية من منطلق جماهيرى ومن خلال وعى لدور الجماهير فى مستقبل بناء الدولة، إلّا أن الجديد فيها حرصها على جعل الشعب نفسه ـ دون واسطة ـ سيداً لمصيره يقرره فى ضوء مفهومه الخاص لممارسة حقه فى وضع قوانينه الملائمة لأوقات صدورها دون وجود من يمثل الناس، إذ إن التمثيل تدجيل، وما يعرف بالبرلمان أو المجلس النيابى حكم غيابى، أو بالأحرى تغييب لإرادة الشعب. وتتحقق ممارسة هذه الحريات من خلال **ديمقراطية المؤتمرات الشعبية واللجان الشعبية المنتشرة فى كل مناطق ومؤسسات الجماهيرية. وداخل هذه اللجان أو خارجها لكل فرد من أفراد المجتمع الجماهيرى أن يعبر عن نفسه بالأسلوب والشكل الذى يراه ملائماً.**

فى كل ذلك ـ وبناء على ما تقدم ـ لا يجوز استعمال القوة، فالقوة ضد الحرية، إذ لا تكافؤ فى فرص استعمالها وبالتالى فإنها مناهضة واضحة للحريات المطلوب ممارستها.

هذا يعنى كذلك ـ ومن منطلق النظرة الفلسفية المتكاملة لهذا التوجه ـ أن القوة ليست فقط القوة العضلية، أو قوة السلاح، وإنما كذلك

التكتلات، كالتنظيم الحزبى والتكتل الاحتكارى الاقتصادى والإدارى أو الاجتماعى.

كذلك، فإن العمل السرى مرفوض، فمن لديه من الأفراد أفكار أو آراء سياسية أو ذات مردود سياسى فليعلنها من خلال المؤتمرات أو اللجان الشعبية نهاراً جهاراً دون خوف أو وجل، أو تردد، لأنه لا يوجد ما يبرر العمل السرى سوى القضاء على السلم الاجتماعى وخلق بؤر للصراع داخل المجتمع الواحد. وكل هذا مشروط بعدم التعامل مع أى عدوان خارجى بحيث إذا حصل ذلك التعامل شكل تهديداً خطيراً لكيان المجتمع وحريته.

والواقع إن كل هذه الأمور فى مجال تأمين الحريات السياسية كانت المجتمعات الغربية والشرقية، فى ظل أنظمة مختلفة الاتجاهات، قد عانت من مخاطر التمثيل والحكم النيابى أو ترك حرية العمل الحزبى أو التكتلات النقابية والتجمعات وما إليها من نشاطات انعكست جميعاً سلباً على استقرار حياة الناس وأمن مجتمعاتهم.

الفرع الثانى
الحريات الفردية

ضمنت الوثيقة الخضراء لحقوق الإنسان حقوق الأفراد فى حياتهم الخاصة واعتبرت أن أبناء المجتمع الجماهيرى يتصرفون كما يشاؤون فى حياتهم وعلاقاتهم الشخصية، ما لم يكن هذا التصرف ضاراً بالمجتمع أو مفسداً له، أو فيه منافاة للأخلاق العامة، كما لهم الحرية فى أوقات السلم فى التنقل والإقامة كما يشاؤون فى كل أصقاع العالم دون إذن من أحد، لكن بشرط بديهى وهو أن يكون ولاءهم لمجتمعهم الجماهيرى، وذلك حفاظاً على مكتسبات هذا المجتمع وعدم تعريضها للضياع، من أجل مكاسب شخصية زائلة. كذلك يدخل فى الحريات الفردية تقديس المجتمع الجماهيرى لحرية الأفراد وحمايتها وعدم تقييدها، فلا يحبس

الفرد إلّا إذا كانت حريته تشكل خطراً أو إفساداً للآخرين. كذلك فإن عقوبة الإعدام لا تطال إلّا من تشكل حياته خطراً أو إفساداً للمجتمع. وللمحكوم بالإعدام أن يطلب التخفيف أو التنازل أو العفو، للمحافظة على حياته. وبإمكان المحكمة القبول بذلك إذا لم يكن من شأنه الإضرار بالمجتمع. ويعود تقدير ذلك للمحكمة نفسها، وفى ذلك احترام واضح للسلطة القضائية ومحافظة على استقلالها وهيبتها والبعد بها عن مهاوى العمل السياسى حيث غالباً ما يستعمل العفو الخاص أو حتى العفو العام فى بلدان الديمقراطيات الحديثة فى سبيل غايات سياسية أو شخصية ضيقة وبعيدة عن مصلحة المجتمع. كذلك استبعدت الأشغال الشاقة التى لا تليق بكرامة الإنسان فى حال حبسه ليصبح الحبس كما تنص عليه الوثيقة مدرسة تقوم بإصلاح من ضل الطريق الصحيح. ومن ضمن الحريات الفردية التى أمنتها الوثيقة، حرية الإنسان فى بيته بحيث يكون للبيت حرمته، شرط ألا يستغل فيها يضر المجتمع بشكل عام.

الفرع الثالث
الحريات الدينية

كان موقف الوثيقة الخضراء لحقوق الإنسان من مسألة حرية ممارسة العبادات الدينية واضحاً جداً، بحيث اعتبرت أن الدين مسألة مقدسة خاصة بكل إنسان، والناس سواسية فى علاقتهم بخالقهم دون وسيط أو إنابة.

هذا الموقف يشكل اقتناعاً مدروساً وتفهماً واعياً لأحداث التاريخ، حيث عانت كثير من دول العالم من استغلال العقائد الدينية بواسطة أشخاص نصبوا أنفسهم وسطاء للتقرب من الله واستعملوا سلطتهم لأغراضهم الخاصة أو خدعوا الناس أو كانوا مطية للغير فى سبيل وصول هؤلاء لغايات فيها كل الضرر والأذى بمصلحة المجتمعات النامية، بوسائل إثارة النعرات الطائفية أو المذهبية مما يجر بدوره إلى اشتعال نار الفتنة والتعصب والاقتتال ومن ثم التسبب فى خراب البلاد وأرزاق العباد.

مجتمع الجماهيرية ـ من هذا المنطلق ـ كرس عن اقتناع الفصل بين الدين والدولة، لا بل بين ممارسة الشعائر الدينية وحرية الإنسان فى عبادة ربه، وهذا الاتجاه لا يبتعد أبداً عن روح الديانات الأصيلة ولا سيما الشريعة الإسلامية السمحاء التى كان من أهم تعاليمها أن «**لا إكراه فى الدين**» أو «**لا تهدى إن الله يهدى من يشاء**»، وغيرها من هذه الآيات والأحاديث الشريفة التى لا يتسع المجال لمعالجتها جميعاً، وهى تؤكد حرية الإنسان فى علاقته بخالقه وتركه يختار الأسلوب أو الوسيلة التى بواسطتها يتصل به ويتعامل مع ما يرضيه.

الفرع الرابع
الحريات الاقتصادية

اعترفت الوثيقة الخضراء لحقوق الإنسان بحرية النشاط الاقتصادى أو الزراعى أو الصناعى لأفراد المجتمع الجماهيرى واعتبرت أن أفراد المجتمع هؤلاء أحرار من الاستغلال، فمن ينتج يستهلك إنتاجه. كما أعلنت أن الملكية الخاصة ذات المصدر المشروع، ملكية مقدسة غير قابلة للمساس إلّا إذا كان ذلك لمصلحة المجتمع ومقابل تعويض عادل. كذلك فإن الثروة ملك المجتمع الجماهيرى وهى تقسم بين أفراده بالتساوى وإذا كان من تفاوت فمصدره جهد بعضهم فى استغلال ما أصابه من حصة يستثمرها من تلك الثروة أو بحال تأديته خدمة أجدى أو أكثر للمجتمع.

أما بالنسبة للثروة العقارية المتعلقة بالأرض، فقد أعلنت الوثيقة موضوع البحث بأن الأرض ليست ملكاً لأحد، بمعنى أن المجتمع الجماهيرى هو المالك بمجموعه لتلك الأرض دون أفراده، إنما بإمكان كل فرد منهم أن يقوم باستغلالها انتفاعاً، زراعة أو رعياً لحياته أو حياة ورثته وفى حدود جهده الخاص ولإشباع حاجاته، مما يعنى كذلك عدم استغلال الأرض فى إنشاء الأبنية العقارية، والتى غالباً ما تؤدى إلى قيام طبقة اجتماعية من المالكين بإمكانها أن تؤثر فى حفظ التوازن الاجتماعى والاستقرار المطلوب

توافره فى المجتمع، فتخلق مصاعب ومشكلات لأفراد هذا المجتمع، هو فى الأساس بغنى عنها.

كذلك فإن الوثيقة قد أسقطت نهائياً مفهوم الأجير وصاحب العمل والأجرة أو الراتب، بحيث أصبح العامل شريكاً فى المصنع أو المشروع المنتج، لا سيد عليه ولا رقيب، إنه شريك مجتمعه الكامل فى الربح والخسارة. وهذا الاتجاه ينطبق على القطاع الخاص، كما ينطبق على القطاع العام، فالكل شريك فى خدمة كل القطاعات الإنتاجية فى مؤسسات الإنتاج الصناعى التى تؤمن من خلالها خدمات أفراد المجتمع الجماهيرى، وهو اتجاه آخر ثورى المنحى والتفكير، خليق بالاهتمام والتقدير لم تأت على ذكره مختلف الديمقراطيات، الغربية منها أم الشرقية، قديمها وحديثها. أما عن العاجزين عن الإنتاج، فالمجتمع الجماهيرى تجاههم ولى من لا ولى له، يكفل لكل عاجز أو محروم حياة كريمة جديرة بالإنسان من خلال مظلة الضمانات الاجتماعية المكفولة للجميع على حد سواء.

لقد تمادى علماء السياسة وأهل الاختصاص بحصر مفهوم الديمقراطية فى نطاق الإقرار الحقوقى الشكلى ببعض الحريات، وهذا الأمر يعنى طمس المضمون الحقيقى للديمقراطية ولطموح الجماهير البشرية إلى ديمقراطية الحياة الكريمة اقتصادياً.. أى ذلك الطموح القديم المستمر ـ تاريخياً ـ والمتطور دائماً مع مسيرة العصور التاريخية ومراحل تطور المجتمع البشرى نحو مجتمع الديمقراطية الاجتماعية أى الاشتراكية الطبيعية فى آفاقها المثلى.

الفصل الثانى
الحريات المستحدثة

أدخلت الوثيقة الخضراء لحقوق الإنسان مفاهيم جديدة وجريئة ومبتكرة إلى قضايا الحقوق والحريات الديمقراطية فى أشكال مختلفة هى:

- حرية التعلم والمعرفة.
- حريات وحقوق الأقليات.
- حرية الكيانات القومية.
- حرية حماية حريات الشعوب المظلومة فى العالم.
- حرية وحقوق الأسرة.

فما هو مضمون هذه الحريات المبتكرة وما هى الأبعاد التى توخّت هذه الوثيقة التوصل إليها؟

الفرع الأول
حرية التعليم والمعرفة

من أنبل مزايا منح الحريات عدم الإجبار عليها.

فى هذا المجال وعت الوثيقة هذا المفهوم العميق للحرية فرفضت فرض التعليم، بما سماه بعض الدساتير أو الوثائق المماثلة بالتعليم الإجبارى، دليلاً على التقدم أو محواً للأمية، فى حين أن الوثيقة انطلاقاً من المقولة البديهية المعتمدة فيها وهى أن أبناء المجتمع الجماهيرى أحرار من الإجبار، اعتبرت أن التعليم الإجبارى والتعليم المنهجى المنظم، هو تجهيل إجبارى، وأسلوب من أساليب قمع الحرية، كما أنه طمس متعمد لمواهب الإنسان يحرمه من الاختيار الحر والإبداع والتألق.

وهذا الأمر أكثر ما ينطبق على المجتمعات البيروقراطية (أصحاب المكاتب) حيث يتدافع الشباب إلى ملء المراكز الإدارية بعيداً عن مواقع الإنتاج الأخرى، وأكثرهم ربما دفع إلى التعليم الإجبارى حيث استكمل بعض المعارف فكان أمله فى الوصول إلى (المكاتب) كبيراً، مما يخلق أزمة بطالة وأزمة موظفين وتنافس فى مجالات ضيقة وحساسيات مؤذية، فى حين أن ترك المجال للشباب بصورة خاصة، ولباقى أفراد المجتمع بصورة عامة لاختيار ما يريدون من أعمال ومهن يساعد على إيجاد جيل من

المبدعين فى حقل اختصاصهم بدلاً من إعطائهم نصف المعرفة (بالتعليم الإجبارى) ونصف العلم.

أما الاطلاع على المعارف والعلوم وتطوراتها فإن المجتمع الجماهيرى يعتبره حقاً طبيعياً لكل إنسان، وكل الأفراد أحرار فى اختيار المعرفة التى تؤهلهم إلى عمل يناسبهم، وفى التوجه إلى أى علم تلقائياً وليس لأحد الحق فى حرمانهم منه أو إجبارهم على اختيار غيره. من هنا فالمجتمع الجماهيرى يضمن حرية التعليم، بتوفير كل المجالات للقضاء على الجهل، وذلك بتقديمه الحقيقة، كما هى، دون زيادة أو نقصان. وهو يعتبر أن المجتمعات التى تمنع المعرفة أو تحتكرها هى مجتمعات رجعية متعصبة للجهل نفسه، وبالتالى معادية للحرية بمعناها المذكور.

الفرع الثانى
حرية وحقوق الأقليات والكيانات القومية

لم تكتف الوثيقة بمنح الحقوق والحريات فى داخل المجتمع الجماهيرى وحده بل جعلت مدارها ومجال تأكيد احترامها للإنسان فى تلك الحقوق والحريات الإنسانية جمعاء. ومن هنا، وانطلاقاً من اقتناعها بأن الصراع الاجتماعى ـ القومى هو أساس حركة التاريخ، وإنه من العسف أن يميز بين الإنسان وأخيه بسبب اللون أو الجنس أو الانتماء الاجتماعى، فإنها أكدت أن لكل أقلية الحق فى الانتماء لأمتها، وكذلك للأقليات التى لا أمة لها. وحقها مضمون فى حل مشكلاتها من خلال مجتمع جماهيرى تكون السلطة والثروة والسلاح فيه بيد الشعب. وهذه ضمانة أكيدة لتلك الأقليات فى أن تنخرط فى ثنايا هذا المجتمع دون أن تذوب فيه، فالتاريخ قد علمنا أن القهر والاستعباد لهذه الأقليات عاقبته وخيمة، وإن استمر فإلى حين. ومن هنا أيضاً إعلان أبناء هذا المجتمع حق الإنسان فى التمتع بالمنافع والمزايا والقيم والمثل التى يوفرها الترابط والتماسك والوحدة والإلفة والمحبة الأسرية والقبلية والقومية والإنسانية. وعليه فهم يناصرون المكافحين من أجل إقامة كيانات قومية طبيعية.

ومصدر هذا التفهم علمي ونفساني للنفس البشرية التى تتوق دائماً للانتماء. فالإنسان بطبيعته ميال نحو ذلك، لأنه يرى فيه كفالة حاضر حياته ومستقبلها، وضمانة له ولعائلته، وتأكيد على صيرورة وجوده وإرهاصات طموحه المشروع نحو بناء شخصية لـه ولمجتمعه متميـزة فى تقاليـدها وعاداتها وأعرافها عن تقاليد وعادات وأعراف الآخرين. وهذا المـوقف الواضح الصريح صرخة فى وجه كيـانات التمييز العنصرى التى لا يزال يشهدها أواخر هذا القرن ولا سيما الكيان الصهيونى وجنوبى أفريقيا على وجه الخصوص، صرخة يجب الاستماع إليها جيداً ووعى أبعادها حفاظاً على السلم العالمى.

الفرع الثالث

حرية المساهمة فى حماية حريات وحقوق الشعوب المظلومة فى العالم

الوثيقة الخضراء لحقوق الإنسان، كما سبق وألمحنا، رفضت وضع حدود لتقديس الحريات. ومن هنا لم تسمح لأفراد مجتمعها الجماهيرى التقوقع بعيداً عن مشكلات باقى الشعوب ومعضلاتها السياسية بشكل عام، فأعلنت أن أبناء المجتمع الجماهيرى يحمون الحرية ويدافعون عنها فى أي مكان من العالم، وهم يناصرون المضطهدين من أجلها ويحرضون شعوب العالم لمواجهة الظلم والعسف والاستغلال، ويساعدونها لمقاومة الإمبريالية والعنصرية والفاشية عملاً بمبدأ الكفاح الجماعى للشعوب ضد أعداء الحرية ولإقامة جماهيريات فى كل مكان سعياً نحو إسقاط النظرية الحكومية التعسفية وتحقيقاً لانتصار النظرية الجماهيرية، هذه النظرية التى تعتبر منطلقاً عظيماً للشعوب المقهـورة من حكامهـا وبديـلاً للمؤسسات الحكومية المصطنعة أو تلك التى تزعم تمثيل إرادة الشعب بشكل مزيّف يعتمد أساليب الدجل وألاعيب الحساسيات المحلية الضيقة، والاستفادة من تناقضاتها، مما يؤدى إلى أزمـات قد تكـون متفجرة كبيـرة النتائـج السلبية، مما يعنى بالتالى أن هذه الدعوة أيضاً هى تكريس آخر للسلام العالمى يجب فهمها والعمل على تكريسها انطلاقاً من هذا الفهم والعمل معاً.

الفرع الرابع
حرية وحقوق الأسرة والمرأة

لقد أعلنت الوثيقة بصراحة ووضوح أن أبناء المجتمع الجماهيرى (أصحاب الدعوة إلى الحقوق والحريات فى العالم) يؤكدون أنه «من أقدس حقوق الإنسان أن ينشأ فى أسرة متماسكة فيها أمومة، وأبوة، وأخوة، وإن الإنسان لا تصلح له وتناسب طبيعته، وتليق بكرامته، إلاّ الأمومة الطبيعية، والرضاعة الطبيعية، فالطفل تربيه أمه». كذلك أعلنوا، أن أفراد مجتمعهم رجالاً ونساء، متساوون فى كل ما هو إنسانى، وإن التفريق بين الرجل والمرأة هو ظلم صارخ ليس له ما يبرره. كذلك، فالزواج مشاركة متكافئة بين طرفين متساويين لا يجوز لأى منهما أن يتزوج الآخر رغم إرادته، أو يطلقه دون محاكمة عادلة أو دون اتفاق إرادتيهما، وإنه من العسف أن يحرم الأبناء من أمهم وأن تحرم الأم من بيتها، ما دامت محافظة على كيان أسرتها.

منطلق كرامة الإنسان وحريته وسعيه لهما هما إذن فى كونه ينتمى إلى أسرة فيها الوالد والوالدة والأخ والأخت.

لقد تعمقت الوثيقة فى فهم هذا الأمر من منطلق فهمها لدور المرأة بالذات فى الأسرة خاصة، دورها كأم ترعى أولادها بدءاً بإرضاعهم.

إن تكريم الجنس الإنسانى لا ينحصر فى الذكر وحده، فما قضت بهذه التفرقة الوهمية الشكلية إلاّ أوضاع اجتماعية موروثة ورغبات جنسية مكبوتة جعلت تفضيل الذكر على الأنثى هى القضية المسلّم بها من الأساس عند أكثر الناس. وما ذهبت إليه الوثيقة من مساواة المرأة بالرجل أمر مرغوب فيه فى المجتمعات المتقدمة، كما أن إعطاء الحرية للمرأة فى اختيار شريك حياتها شأن خطير وهام إكراماً لإنسانيتها، فلولا اختفاء جوهر الدين وراء التقاليد لما أجبر الولى، أباً كان أو قريباً، الفتاة البكر الراشدة على الزواج بمن لا تحب ولا تريد، فالقوانين الحديثة والمفترض فيها أن

تكون كذلك تقرر للفتاة حقها فى الزواج برضاها كالرجل سواء بسواء. فالوثيقة، لهذا، لا تقبل أن تكون المرأة فى الزواج أداة متعة للرجل، وأن الاستمتاع الجنسى أو حتى التناسل هو الغرض الأوحد أو الأهم من أغراض النكاح. فالمرأة أولاً وأخيراً شريكة الرجل بشخصيتها المستقلة وإرادتها الكاملة فى كل شأن من شؤون الحياة. وهذا الأمر يساعد على تحديد النسل، حتى لا يكون الإنجاب هو الأمر الوحيد من الزواج كما يساعد على جعل المرأة صاحبة دور فاعل فى المجتمع. أليست هى نصفه؟ كذلك إنها الأم ولا يجوز حرمانها من هذا الدور الإنسانى الرائد فى حدبها على أطفالها وخاصة حقها بل حقهم فى الإرضاع، وهو شأن قررته مختلف الجهات الصحية والطبية المهتمة بالموضوع فى العالم، بالإضافة إلى الناحية المعنوية التى تعطى الأولاد حب أسرتهم والمحافظة على تقاليدهم وعاداتهم وشد الأواصر الأسرية التى كاد المجتمع الحديث، وخاصة الغربى، فقدانها مع ما يولّد ذلك من مشكلات لا تحصى ولا تعد، مقابل حضارة اجتماعية مزيفة فى المظهر والمضمون، لبعدها الواضح عن كل ما حرصت هذه الوثيقة على إعلانه والدعوة إلى تطبيقه حاضراً ومستقبلاً.

خاتمة:

إذا كان من الواجب الاحتفاظ بالحرية، فمن المحتّم إعادة النظر فى قضيتها فى كل عصر.

ذلك هو الشعور الذى يخرج منه المطّلع على الوثيقة الخضراء لحقوق الإنسان، ولا يملك إلاّ أن يبدى إعجابه وتقديره لهذه الصرخة المدوّية فى أرجاء عالمنا الواسع، لإعادة النظر كذلك فى كل ما هو متبع من أساليب ديمقراطية أو غايات اجتماعية، اقتصادية، أو سياسية فى سبيل الوصول بهذا العالم إلى شاطىء السلام المنشود.



حقّ الإنسان
فى أسرة سعيدة ومتماسكة

د. صادر يونس
أستاذ فى معهد العلوم الاجتماعية
فى الجامعة اللبنانية

I - تمهيد:

يتميّز «**الكتاب الأخضر**» بنظرة شمولية نحو عالم جديد تزول فيه مظاهر التسلّط والاستغلال وتتحرَّر الإنسانية من أثقال الظلم والتخلفّ والتقليد لينعم الفرد بحقه كاملاً فى العيش الحرّ الكريم ضمن مجتمع تسوده العدالة والمساواة، ويؤمّن للمواطنين جميع متطلبات الحياة اللائقة. لكنّ بناء عالم جديد يحتاج لشروط موضوعية يحلّلها المفكر **معمر القذافى** متوقفاً عند مفاصل أساسية: الديمقراطية، والاقتصاد، والتنظيم الاجتماعى، مُفرداً للأسرة ودورها فى حياة الفرد والجماعة حيّزاً خاصاً يدلّ على الأهميَّة التى يوليها لهذه المؤسسة الاجتماعية فى التقدّم والانتظام على الصعيدين الاجتماعى والاقتصادى.

يقارن المفكر **معمر القذافى** بين الدولة كنظام وجهاز مصطنعين وبين الأسرة كإطار طبيعى لنموّ الفرد وتكامل قدراته، ويقول: «**فالأسرة بالنسبة للإنسان الفرد أهمّ من الدولة... الإنسانية تعرف الفرد (الإنسان)، والفرد (الإنسان) السوىّ يعرف الأسرة... والأسرة هى مهده ومنشأه ومظلته**

الاجتماعية. طبيعيا، الإنسانية هى الفرد والأسرة وليس الدولة. الإنسانية لا تعرف ما يسمّى بالدولة... الدولة نظام سياسى واقتصادى اصطناعى، وأحياناً عسكرى، لا علاقة للإنسانية به»[1].

ثم يتابع المفكر **معمر القذافى** فيشبّه الأسرة بالنبتة الطبيعية معتبراً أن **«المجتمع المزدهر هو الذى ينمو فيه الفرد فى الأسرة نمواً طبيعياً، وتزدهر فيه الأسرة، ويستقر الفرد فى الأسرة البشرية مثل الورقة فى الغصن أو مثل الغصن فى الشجرة، لا معنى له إذا انفصل عنها ولا حياة ماديّة له»**[2].

ولكن ما هى الأسرة وماذا تضمّ؟ إنها خليّة اجتماعية حيّة وفاعلة تتألف من الوالدين والأولاد. وهنا يشدّد المفكر **معمر القذافى** على دور كلّ من الرجل والمرأة فى رعاية الأولاد وتنشئتهم ويؤكد على المساواة بينهما بحيث تخرج المرأة من حالة الانكسار والذلّ لتؤدى واجبها الاجتماعى كاملاً غير منقوص. إلاّ أن بنية المرأة البيولوجية تحدّد لها مهمات خاصة لا غنى عنها فى تربية الأولاد. ولهذا لا يجوز فصل هؤلاء عن أسرتهم، وعن المناخ العائلى الضرورى لنموّهم الجسدى والمعنوى، فليس مبرراً إطلاقاً **«فصل الأطفال عن أمهاتهم وحشرهم فى دور الحضانة وتحويلهم إلى ما يشبه أفراخ الدجاج تماماً»**[3].

وتأتى **«الوثيقة الخضراء الكبرى لحقوق الإنسان فى عصر الجماهير»** لتؤكدّ هذه المسلمات. فقد ورد فيها ما يلى: **«إن أبناء المجتمع الجماهيرى يؤكدون أنه من الحقوق المقدسة للإنسان أن ينشأ فى أسرة متماسكة فيها أمومة وأبوّة وأخوة. فالإنسان لا تصلح له ولا تناسب طبيعته إلاّ الأمومة الحقة والرضاعة الطبيعية، فالطفل تربية أمه»**[4].

---

(1) معمر القذافى: الكتاب الأخضر. ص: 127. منشورات المركز العالمى لدراسات وأبحاث الكتاب الأخضر.

(2) المرجع عينه. ص 129.

(3) المرجع عينه. ص 153.

(4) الوثيقة الخضراء المادّة العشرون.

أما الإنجاز المتقدّم الذى تحمله الوثيقة على صعيد العلاقات داخل الأسرة فنجده فى إعلان المساواة التامة بين الرجل والمرأة دونما هيمنة أو تسلّط. فالزواج لا يقوم على القسر والإكراه بل هو «**مشاركة متكافئة بين طرفين متساويين لا يجوز لأى منهما أن يتزوج الآخر برغم إرادته أو يطلقه دون اتفاق إرادتيهما أو وفق حكم محاكمة عادلة. وأنه من العسف أن يُحرم الأبناء من أمهم وتحرم الأم من بيتها**»[1].

إن هذه الأفكار تؤلف ثورة على القديم، على أنظمة الجور والاستعباد، وتفتح الطريق مشرعاً أمام مجتمع جديد يقوم على المساواة التامة بين أبنائه.

وسنحاول فى هذه الدراسة السريعة تبيان المراحل التى اجتازها نظام الأسرة عبر التاريخ والمواقف المتناقضة تجاه هذه الظاهرة الاجتماعية لنصل إلى التأكيد على ثبات الأسرة وديمومتها رغم العواصف والهزات التى عرفتها طيلة مراحل تطورها التاريخى.

II - مواقف حول الأسرة

تعرّضت الأسرة كمؤسسة اجتماعية إلى حملة قاسية فى المنتصف الثانى من القرن التاسع عشر وفى مطلع القرن العشرين، فقد اعتبر مفكرو الماركسية، الذين رافقوا مرحلة الثورة الصناعية وظهور الطبقة العاملة كقوة اجتماعية ضاغطة، أن الأسرة تعكس نظام الإستغلال القديم وأن تحرّر الأفراد والجماعات لا يمكن أن يتمّ إلّا من خلال القضاء على هذه الوحدة الاجتماعية. فظهور الأسرة بأشكالها الراهنة يرتبط، فى نظر «**كارل ماركس**»، بظهور الملكية الخاصة. والزواج هو، فى الحقيقة، تكريس لهيمنة الرجل ولعبودية المرأة. وبما أن الملكية الخاصة تعنى السرقة، كما يقول «**برودون**»، فلا سبيل لتحرير المرأة، وبالتالى الإنسان، سوى بالقضاء على مؤسسة الزواج التى تنظّم عملية استغلال الإنسان للإنسان، وبالاعتماد

(1) المصدر عينه. المادة الإحدى والعشرون.

على العلاقة الحرّة بين الرجل والمرأة بعيداً عن القيود التى يمليها الزواج كعقد اجتماعى. وقد دفع الفوضويون هذه الأفكار إلى أقصى درجات التطرّف بحيث أصبح الزواج وبالتالى الأسرة، من معوقات التحرر الفردى والاجتماعى ومن عوامل تغذية النزعات الفردية والأنانية وخدمة مصالح البورجوازية المسيطرة. فقيام المجتمع الاشتراكى، بنظر هؤلاء، يتنافى مع وجود الأسرة بشكلها الحالى، لأنه مجتمع منتج تشارك المرأة فيه على قدم المساواة مع الرجل، وتنعتق بالتالى من أعباء الأعمال المنزلية المرهقة، وخاصة رعاية الأطفال. أما تربية الأولاد فمهمة يتحمّلها المجتمع ككلّ ولا يمكن حصرها بأفراد يشجعون لدى الجيل الطالع ميول التسلّط والأنانية والعدوانية.

إن الزواج، بنظر مفكرى الفوضوية، أمثال ستيرنر وكريف (Stirner, Grave)، هو اتفاق بين أفراد لا علاقة للمجتمع به، وهو اتفاق حرّ يزول حين يرى هؤلاء أن لا مبرر لاستمراره.

لقد شجع على انتشار هذه الأفكار انتقال المجتمعات الأوروبية من نمط إنتاج تقليدى إلى نمط إنتاج رأسمالى. ولم تتمّ عملية الانتقال بصورة مبسّطة عادية، بل ترافقت مع أزمات اجتماعية وسياسية وإيديولوجية بدّلت أنماط التفكير السائدة وأسهمت فى بناء حضارة جديدة تعتمد على الإنتاج الصناعى والتقنية المتطورة وعلى التقدّم العلمى.

أدّت تلك الهزّات الاجتماعية والفكرية والإنتاجية إلى تحوّلات هامة على صعيد المجتمع الكلّى، وفى طليعتها علمنة الدولة والمجتمع وإزالة الطابع الدينى أو الروحانى عن مؤسسة الزواج بحيث أصبح عقد الزواج عقداً اجتماعياً تحكمه قوانين وأنظمة واحدة تهدف إلى الحفاظ على التوازن الاجتماعى. ورغم أن القوانين والتشريعات الجديدة لم تلحظ مساواة كاملة بين الرجل والمرأة، إلاّ أنها أثّرت فى علاقات السلطة داخل الأسرة. فالمجتمع الرأسمالى، خاصة إبّان صعوده، كان بحاجة ماسّة لعمل

المرأة. فدخول هذه الأخيرة سوق العمل أسهم في تحرّرها الاقتصادى.

وكان لا بُدّ من أن يؤدى كلّ ذلك إلى تغيّر فى بنية الأسرة وفى دورها على الصعيد الاجتماعى. إن النظام الرأسمالى وما رافقه من نزوح كثيف من الريف نحو المدينة قلّص حجم الأسرة وجعل منها خليّة اجتماعية صغيرة تقتصر على الأب والأم والأولاد بعد أن اتسّمت سابقاً بالاتساع والشمول. وقد غلبت على الأسرة فى بنيتها الجديدة العلاقات الفردية عوضاً عن الطابع الجماعى الذى تميّزت به فى ظلّ الأنظمة القديمة.

إن الحملة العنيفة التى تعرّضت لها الأسرة كمؤسسة اجتماعية من قبل بعض المفكرين الاشتراكيين والفوضويين مردّها إلى موقف فلسفى وسوسيولوجى ساد فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر، وملخّصه ضرورة التحرّر من النزعات الفردية الجامحة والمنفلتة نحو الضبط الاجتماعى. فما يصدر عن الفرد مشكوك فيه، وما يصدر عن المجتمع إيجابى ومقبول. فمن أسباب التفسخ الاجتماعى نشأة الأولاد داخل أسرة تحكمها الميول الفردية والنزعات الذاتية التى تغذى لديهم الأنانية والعدوانية ورغبة التسلطّ... ولهذا كان من الضرورى أن يتولى المجتمع مباشرة عملية التربية والتنشئة ويبثّ فى نفوس الجيل الطالع القيم الأخلاقية العامة ومبادىء الالفة والتعاون والمصلحة العامة.

وقد حدّدت هذه الأفكار المسبقة السياسات التربوية التى انتهجتها بعض الدول الاشتراكية، وخاصة الاتحاد السوفياتى فى المرحلة التى تلت مباشرةً الثورة البولشفية، فأقامت دور الحضانة وحدائق الأطفال لتجعل من التنشئة عملية اجتماعية لا تلعب فيها الأسرة إلاّ دوراً ثانوياً. ولا بُدّ من التذكير بأن النازية اعتبرت، وإن بإطار مختلف، أن مسؤولية التربية بأبعادها كافة تقع على عاتق الدولة لا الأفراد. وهذا ما يفسّر الجهد الذى بذل فى تنظيم الفتيان والشباب، وفى إنشاء مجمّعات للعمل، وفى النشاطات

الرياضية والتدريبية انطلاقاً من إيديولوجية ترى فى المجتمع الفضائل كلها وفى الأفراد الرذائل والنزعات الأنانية.

لكن كل المحاولات التى بُذلت لهدم الأسرة كمؤسسة اجتماعية، أو لتخطّيها نحو دمج مباشر للأفراد فى المجتمع، لم تؤدِّ إلى الأهداف المتوخّاة. فقد أظهرت بنية الأسرة قدرة على الثبات والمقاومة دفعت إلى إعادة النظر بالآراء والمواقف المتخذّة. فبعد تجارب فاشلة مريرة فى الاتحاد السوفياتى وفى عدد من البلدان الأوروبية، عادت الأسرة لتحتلّ المكانة الأولى فى اهتمامات المسؤولين وفى نظرتهم إلى التركيب الاجتماعى.

إنطلاقاً من هذه المعطيات التاريخية يمكننا أن نقوّم الأهمية التى أولاها **«الكتاب الأخضر»** للأسرة، فقد اعتبر المفكر **معمر القذافى «إن الأسرة هى مهد الإنسان ومنشأه ومظلته الاجتماعية، وهى بالتالى أهم من الدولة»**. إن الواقع المعاش والدراسات الاجتماعية تؤكّد هذا الحكم. فالدولة ظاهرة فوقية تتبدّل أشكالها من مجتمع إلى آخر وأحياناً داخل المجتمع الواحد، فى حين تتمتّع الأسرة بقوة الثبات والديمومة. والدولة عاجزة عن الحلول مكان الأسرة أو أداء دورها لأنها تفتقد المقوّمات الإنسانية والعاطفية التى هى فى أساس وجود الأسرة واستمرارها.

لقد شبّه بعض علماء الاجتماع المجتمع بالجسم البشرى، فالجسم يؤلف وحدة لا تتجزأ، وأى خلل يصيب أحد أعضائه ينعكس على الكلّ. والأسرة بدورها تؤلف الخليّة الأساسية فى المجتمع وبدونها يصاب هذا الأخير بالشلل. ودون أن نتوقف عند هذا التشبيه، لا بُدّ من الإقرار بأن الأسرة تمثّل القاعدة الأثبت فى البناء الاجتماعى وأن كلّ خلل يطرأ عليها ينعكس على المجتمع ككلّ. ولعلّ ما نشهده اليوم، خاصة فى البلدان الصناعية المتقدّمة، من تأكيد على أهمية الأسرة فى التوازن الاجتماعى بعد مرحلة من التشكيل والتنديد، لأهم دليل على ديمومة هذه المؤسسة وعلى دورها الذى لا غنى عنه فى عملية الاندماج الاجتماعى.

ولكنّ الأسرة، كظاهرة اجتماعية، خاضعة لقوانين التطور. وهى فى

شكلها الراهن مُحصّلة تراكم تاريخي وتحوّلات على صعيد البنى الاقتصادية والاجتماعية. ومن الصعب على الباحث الإحاطة بهذه الظاهرة ومرافقة تحولاتها في صفحات معدودة. فالموضوع متشعّب ومعقّد كرّس له الكثير من علماء الاجتماع والانثولوجيا مؤلفات وأبحاثاً لا تحصى لتحليله وفهمه. وقد تعدّدت الاتجاهات وتباينت أحياناً مما يجعل من الصعب، وسط افتراضات واستنتاجات متنوعة ومختلفة، تلمّس الطريق وتوُصل إلى أحكام وقواعد ثابتة. فالأسرة في بلد أوروبي، مثلاً، تختلف عن الأسرة في بلد عربي أو أفريقي على صعيد علاقات السلطة ومن حيث الأدوار التي يؤديها أعضاء الأسرة. ويعود هذا التباين إلى عوامل متعددة: دينية، وثقافية، واجتماعية، واقتصادية. وسنحاول لاحقاً التوقف عندها.

III - تطوّر الأسرة

هنالك اتجاهان غالبان في مقاربة الأسرة كظاهرة اجتماعية:

الأول يؤكد على أنها معطى تاريخي ثابت. يُوجد نموذج واحد طبيعي للأسرة ذو بُعد كوني، وما عداه لا يعدو كونه خروجاً على المألوف وانحداراً أخلاقياً لا بُدّ من مواجهته وتصويبه. ويستند هذا المنحى إلى الثوابت الدينية وإلى الإيديولوجية السائدة في المجتمعات الأوروبية. ويمكننا أن نذكر بين ممثلي هذا الاتجاه لو بلي Le play ومدرسته، وسامنر Sumner وسترمارك Westermarck . . .

أما الثاني فيؤكّد أن الأسرة ظاهرة اجتماعية تخضع لأحكام التطوّر والتغيّر وهي في أشكالها الراهنة نتيجة متغيّرات اجتماعية واقتصادية. أما القول بثباتها فهو مجرّد وهم تعوزه المعطيات التاريخية والعلمية. ومن أهم الآخذين بهذا الموقف: كارل ماركس Karl Marx، وانجلز Engels ومورغان Morgan. لا نريد الدخول في تفاصيل هذين الاتجاهين، ونكتفي بالقول أن دراسة ظاهرة اجتماعية تفترض التحرر من معطيات الحسّ الشائع ومن القوالب الإيديولوجية والنظرية الجامدة ومن الأطر الفكرية المسبقة.

ضمن زاوية علمى الاجتماع والإثنولوجيا، نرى اجماعاً عند الباحثين على أن أشكال الأسرة متغيّرة ومرتبطة بتحوّلات اجتماعية متعددة، وهى قد مرّت بمراحل تاريخية مختلفة وفقاً لأوضاع الجماعات ثقافياً وجغرافياً، ولأنماط الانتاج السائدة. وسنوجز أهمها بما يلى:

1 ـ الجماعة الطوطمية

يجمع الباحثون على أن الجماعة الطوطمية هى أولّ أشكال الحياة العائلية. فالرابط بين أفراد الجماعة هو الطوطم (نبات أو حيوان). والكلّ يعتبر أنه ينتمى إليه.

فإذا كان الطوطم ذئباً، اعتبر الجميع أنهم من نسب الذئب. وفى هذه الحالة يحاط الذئب بهالة من القدسية. إن علاقات القرابة لا تقوم على صلات الدمّ بل على الطوطم: رمز الجماعة وأداة التوحيد بين أفرادها، وتخضع الجماعة الطوطمية لقواعد وأعراف تحدد سلوك الأفراد وتحول دون التفتت والتشرذم. فالزواج، مثلاً، يتمّ خارج الجماعة (Exogamie). أما الأولاد فينتسبون إلى طوطم الأم. وبما أن أفراد الجماعة هم أقارب بانتمائهم إلى طوطم واحد فلا مجال للزواج فى الداخل، بل يفترض البحث عن الزواج لدى جماعات أخرى. وكلّ مخالفة لهذه القاعدة تعرّض مقترفها لعقوبة تصل أحياناً إلى الموت. ويسمّى «ماركس» هذه المرحلة فى تاريخ الشعوب القديمة بالشيوعية البدائية، على أساس غياب الملكية الخاصة ومشاركة جميع أفراد الجماعة فى العمل وفى الافادة من حاصل الانتاج. فالفروقات الطبيعية معدومة والجميع متساوون داخل الجماعة.

ومع حذرنا الشديد من استخدام نماذج نظرية مغلقة فى تحديد المفاصل التاريخية، لا بُدّ من الاستنتاج بأن وجود الجماعة الطوطمية يتجاوب إلى حدّ كبير مع أنماط الانتاج السائدة فى تلك المراحل التاريخية البعيدة. ولكنّ غنى الواقع وتعقيداته لا تسمح بالتبسيط وبإطلاق أحكام

عامة مطلقة. فالجماعة الطوطمية عينها لم تكن أحياناً صافية كما يتصور البعض، ففي كثير من الأحيان كان الأب يأتي بزوجته إلى داخل جماعته بحيث يتعرّف الأولاد على جماعة والدهم دون أن ينفي ذلك انتماءَهم إلى طوطم الأم.

2 ـ نظام الأمومة أو سلطة الأم

إن انتساب الأولاد لطوطم الأم في الجماعات الطوطمية لا يعني تركيز السلطة في يد الأم. فالسلطة تعود للجماعة ككلّ وللطوطم الذي يوحّد بين أفرادها.

أما المرحلة التي نتوقف عندها الآن فهي تختلف عن الأولى من حيث وجود نظام قائم على الانتساب للأم وعلى تكريس السلطة التي تمارسها هذه الأخيرة. فعلاقة الأولاد تقتصر تقريباً على الأم وعائلتها. ويبدو دور الأب ثانوياً. فهي التي تعنى بتربية الأولاد وتأمين حاجاتهم في حين تتّسم حياة الأب بالتنقلّ وعدم الاستقرار. ومن الطبيعي، والحالة هذه، أن تكون العلاقات الجنسية متحررة من الضوابط والموانع التي سنراها لاحقاً. وبما أن الأولاد ينتسبون إلى الأم وعائلتها، فلا غضاضة في أن يكونوا أحياناً ثمرة علاقات بأكثر من رجل واحد.

3 ـ نظام الأبوة أو سلطة الأب

لا بُدّ لنا من الاعتراف بأننا نتجنى على الواقع ونبسّط المحتوى التاريخي بتوقفنا عند بعض المحطات في تطور نسق العائلة، وكأننا أمام تحوّل تدريجي يخضع لقوانين وأنظمة ثابتة مضبوطة. إن هذه النظرة الأحادية هي قراءة مغلوطة للتاريخ، فالظاهرات ليست بمثل هذه البساطة ولا تسلك طريقاً متدرّجاً كما توهّم بعض علماء الأنثولوجيا. لذلك يستحيل علينا أن نحدّد مراحل معينة لتطور أشكال العائلة. فلكلّ شعب خصائص وتقاليد وأوضاع خاصة لا يمكن تجاوزها. فالأسرة الأوروبية هي غير الأسرة الشرقية بأدوارها وعلاقات السلطة داخلها. لذلك فعرضنا لا يتعدّى إلقاء

بعض الأضواء على التحوّلات الرئيسة في أنساق العائلة، آخذين بعين الاعتبار حقيقة أن الواقع بغناه وتشعباته يتجاوز تصنيفاتنا المبسّطة.

إن الانتقال من نظام الأمومة إلى نظام الأبوة لم يتم تلقائياً، بل مرّ بمراحل معقدة، تداخلت فيها عوامل متعدّدة. وتباينت عملية الانتقال هذه من جماعة إلى أخرى. إلاّ أننا سنحاول التركيز على عامل أساسي بنظرنا، ألا وهو الانتقال من الملكية العامة إلى الملكية الخاصة ومن نمط إنتاج يعتمد على التنقل من مكان إلى آخر طلباً للرزق إلى نمط آخر يقوم على تملّك الأرض وعلى استثمارها والاستقرار في بقعة جغرافية معينة. ويقود تملّك الأرض إلى تملك اليد العاملة الضرورية (نظام العبودية) وإلى تقسيم للعمل: الرجل في الحقل والمرأة للعناية بالأولاد وللأعمال المنزلية. هنالك إذن علاقة جدليّة بين تحوّل نمط الإنتاج والتغيّرات التي طرأت على نظام العائلة. نجد هذا النمط العائلي في روما حيث تنحصر السلطات كلها في يد ربّ العائلة. كما نجده أيضاً في اليونان ولدى اليهود، وكذلك في الصين والهند. ويُبيّن لنا فوستيل دو كولونج Fustel De Coulanges[1] مدى الصلاحيات التي ينعم بها زعيم العائلة. فبالإضافة إلى السلطة الاقتصادية، يتمتّع رب العائلة بصفة دينية، أي أن جميع أفراد العائلة ملزومون بتقديم الإجلال والاحترام لمقامه. وهو الذي يقدّم الذبائح باسمهم للآلهة. كذلك يسمح هذا النظام الأبوي بتعدّد الزوجات. وهن إلى جانب الأبناء والعبيد مدينون للأب بالطاعة المطلقة. ويمارس الأب حقوقاً متعدّدة، منها حق الاعتراف بالولد أو نكرانه عند الولادة، والطلاق من زوجته، وتزويج ابنته أو ابنه، وتحرير العبيد، وحق التبنّي وتعيين وصيّ على زوجته وأولاده بعد الوفاة. فهو بالنتيجة صاحب الإرث العائلي يتصرّف به كما يشاء. فلا المرأة ولا الولد يملكان شيئاً خاصاً بهما. فكل ما حصلت عليه المرأة قبل الزواج أو خلاله يصبح بتصرّف زوجها. وكذلك الأمر بالنسبة للولد.

طبع نمط الأسرة الرومانية هذا شعوباً مختلفة، وما تزال تأثيراته ظاهرة

(1) Fustel De Coulanges: Cité antique. T II. chap I.

فى الكثير من بلدان العالم، ومنها البلدان العربية، رغم العوامل الدينية والثقافية والاجتماعية المستجدّة، فنظام القبيلة أو العشيرة يذكّرنا بشكل الأسرة الأبوية. فالتغيّرات التى حصلت على الصّعد الاقتصادية والاجتماعية لم تؤدّ إلى تحوّل فى نسق القرابة أو فى علاقات السلطة وتراتبيّتها.

4 ـ الأسرة الزوجية

إن نظام الأسرة الزوجية يمثّل الشكل المعاصر لبنية العائلة. إلّا أنه يختلف من بقعة إلى أخرى وفقاً لدرجة التطوّر الاقتصادى والاجتماعى والثقافى. فبعدما مرّ نظام العائلة بمراحل متعدّدة وعرف أشكالاً متنوّعة عبر التاريخ يصعب علينا الإحاطة بها فى صفحات قليلة، نجد أن الأسرة تفقد شيئاً فشيئاً طابعها الشمولى لتقتصر فى النهاية على الزوجين والأولاد دون أن يؤدّى ذلك أحياناً إلى تحوّل جذرى فى علاقات القرابة.

يقول دوركايم Durkheim: **«إن مسارّ العائلة هو أن تتقلصّ شيئاً فشيئاً»**[1]. وهذا التقلصّ هو نتيجة تغيّرات بنيوية.

هل يعنى هذا التحوّل أننا أمام شكل أحادى وكونى للأسرة؟ إن مثل هذا التصميم يحجب الواقع وخصوصياته. إننا أمام شكل غالب لا أكثر ولا أقل. وهذا لا ينفى وجود تباينات بين بلد وآخر، بين قارة وأخرى، فما زلنا نجد فى بعض المناطق الأفريقية، مثلاً، بقايا لأشكال العائلات التى ذكرنا سابقاً، كما نلاحظ أن علاقات السلطة داخل الأسرة تختلف بين بلد عربى وبلد شرقى. فمن الخطأ إذن أن نصمّم استنتاجاتنا غافلين تعقيدات الواقع وغناه وتنوعاته. إلّا إننا نستطيع التأكيد بأن الاتجاه الغالب فى المجتمعات كافة يشير إلى تقلّص حجم العائلة وإلى غلبة نظام الأسرة الزوجية.

ولكن ما هى المتغيّرات التى أدّت إلى نظام الأسرة الخالى؟ سنحاول تلخيصها بما يلى:

(1) Durkheim Emile: De la division du travail social. P.U.F. Paris.

أ ـ تغيّر نمط الانتاج

بعد هيمنة القطاع الاقتصادى الأولّ طيلة قرون عديدة، ظهرت فى القرن الثامن عشر تحوّلات دفعت بالقطاع الثانى إلى المرتبة الأولى، فالثورة البورجوازية المرافقة للثورة الصناعية أدخلت تغيّرات أساسية على أنماط الإنتاج وحوّلت الاهتمام من الريف إلى المدينة. هذا التحوّل السريع زعزع أسس النظام العائلى القائم وأسهم فى تقليص حجم الأسرة وفى إخضاعها لمتطلبات الحياة المدينية. ولا بُدّ من الإشارة إلى أن التغيير فى بنية الأسرة وأشكالها لا يمكن أن يحصل بقوة سحرية. فهنالك مرحلة من التردد والمخاض تبقى خلالها الأسرة مرتبطة إلى حدّ بعيد بعلاقات القرابة التقليدية وبالأعراف والطقوس القديمة. ينشأ عن ذلك تداخل بين النسقين القديم والجديد، مما ينعكس سلباً على العلاقات بين أفراد الأسرة وعلى التوازن النفسى، الفردى والجماعى.

ب ـ النزوح من الريف إلى المدينة

إن عملية النزوح هذه مرتبطة بتغيّر أنماط الإنتاج وبأوضاع الريف المتخلفة وبنداء المدينة وجاذبيتها. هذه العوامل أدّت إلى ازدياد سكان المدن وقيام مدن جديدة على حساب الريف. إن هذه الظاهرة تكاد تكون عامة، سواء فى البلدان المتقدّمة أم البلدان المتخلفة، إلاّ أن محتواها يختلف اختلافاً جوهرياً.

فقد كان النزوح فى البلدان الصناعية المتقدّمة نتيجة بؤس الريف وتوفّر امكانات العلم فى المؤسسات الصناعية الناشئة، أى أنه يلبى حاجة ماسّة لدفع عملية الإنتاج، فى حين أن النزوح فى البلدان المتخلفة هو نتيجة الفقر المدقع ويهدف إلى البحث عن عمل غير متوفّر. هذا ما يحدث فى عواصم بلدان أميركا اللاتينية وفى بعض العواصم العربية حيث تطرح الهجرة إلى المدينة مشاكل يصعب بل يستحيل حلها. إن الانتقال من «المحيط الطبيعى» إلى «المحيط التقنى» كما يقول جورج

فريدمان George Friedman يطرح قضايا إنسانية متعدّدة لأنه يواجه صعوبة التكيّف مع أطر حياة جديدة[1]، فنظام الأسرة التقليدى المرتكز على علاقات قرابة واسعة وعلى سلطة الأب يتراجع أمام نظام جديد تتوزع فيه السلطات ويتقلص حجم الأسرة، مما يفرض مسؤوليات ويطرح قضايا لم تعهدها الأسرة من قبل.

ج - دور المرأة الاقتصادى

احتاجت الصناعة فى إبان نهضتها إلى أيدٍ عاملة وفيرة، مما فرض دخول المرأة سوق العمل على قدم المساواة مع الرجل. وقد أتاح لها ذلك فرصة التحرّر على الصعيد الاقتصادى بعدما كانت لأجيال طويلة مرتهنة لزوجها أو عائلتها. أدخل هذا العامل الجديد تغيّراً فى علاقات السلطة ضمن الأسرة بحيث تضاءلت سلطة الأب لصالح الأمّ والأولاد. كذلك سمح إطار الحياة المدينية لهؤلاء الخروج عن الهيمنة الأبوية ومنحهم حيّزاً من الإستقلالية لم يكن متوفراً سابقاً.

والسؤال المطروح الآن هو: إلى أىّ حدّ يعبّر عمل المرأة عن تحرّر حقيقى على صعيد البنية الشخصية؟ ألم يَقُدْ أحياناً إلى استلاب (Aliénation) من نوع جديد؟ ألم يكن العمل خارج البيت الزوجى على حساب تربية الأولاد والسهر على نموّهم وتوازنهم الشخصى؟

إن المشكلة مطروحة أمام علماء النفس والاجتماع للتوصل إلى نتائج موضوعية من خلال الخلل الذى تعانيه الأسرة فى البلدان الصناعية والمدن الكبرى. فإهمال الأولاد وتركهم يتصرفون على هواهم أو فى عهدة دور الحضانة يقودان إلى التشرّد والشذوذ والإدمان على الكحول والمخدرات ويشجعان الميول العدوانية. فقد أثبتت الدراسات الإحصائية أن أكثر من 80% من الأولاد الجانحين ينتمون إلى أسر متفككة أو إلى غياب الأب أو الأم. فكيف يمكن، والحالة هذه، التوفيق بين دور الأم فى الحفاظ على

(1) George Friedman: Les Problèmes humains du machinisme industriel. Gallimard. Paris.

تماسك الأسرة وديمومتها وبين لعب دورها الذى لا بُدّ منه على المستويين الاجتماعى والاقتصادى؟

أما فى بلدان العالم الثالث فتبدو الصورة أكثر اسوداداً. فإلى جانب المشاكل التى أشرنا إليها تطرح قضية الازدياد المطرّد فى عدد السكان نتيجة الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية والثقافية المتدهورة. فمن الطبيعى فى عائلة كبيرة العدد أن يفقد الزوجان دورهما التربوى الأساسى، مما يشجّع على ظهور حالة التشرّد والجنوح، كما نلاحظ فى المدن المكتظة بالسكان.

إن معالجة هذه القضايا الملحّة لا تتمّ بإسداء النصح أو بالخطب والإرشادات اللفظية بل عن طريق فهم وتحليل الظاهرات ومحاولة التوصّل إلى حلول علميّة تفترض جرأة وشجاعة فى اتخاذ القرارات والعمل على تنفيذها.

د ـ استقلالية الأولاد النسبية

تميّز نظام الأسرة الأبوى بالقسر والسلطة المطلقة لربّ العائلة. فالأولاد منذ نعومة أظفارهم خاضعون لقواعد وأعراف سلوكية صارمة. المطلوب منهم الطاعة الكاملة دون جدال أو اعتراض وكلّ خروج على الأنظمة السائدة يعرّض صاحبه لعقوبات مادّية ومعنوية.

فالمدرّس يملك الحق الكامل فى استخدام الأساليب القمعية لتأمين عمليّة التدريس. وهو يستمدّ سلطته من سلطة الأب فى ممارسة عمله. ولا غرابة فى أن يحاول عدد كبير من التلامذة الهروب من المدرسة وأجوائها الخانقة وتفضيل سوق العمل على البقاء فى سجن صغير. وبما أن لسلطة الأب هالة مقدّسة، كان من الطبيعى أن يستمدّ المدرّس سلطته من المعطى الدينى.

لكنّ الثورة البورجوازية، التى رفعت شعارات الحرية والديمقراطية والانتخاب المباشر من قبل الشعب لممثليه، لا يمكن أن تتعايش طويلاً مع سياسة تربوية قمعيّة، سيّما بعد تغيّر أنماط الإنتاج وما رافقه من نزوح

نحو المدينة ومن تقلّص فى حجم الأسرة. ولا ريب أن تهافت سلطة الأب بفعل العوامل الاقتصادية والاجتماعية المستجدّة ترافق مع تغيّر فى علاقات السلطة، فانبرى الكثيرون لنقد النظام التربوى التقليدى والدعوة لإدخال أساليب جديدة فى عملية التدريس. وقد ساعد على هذه التحوّلات فصل الدين عن الدولة وظهور المدارس العلمانية خاصة فى فرنسا. كذلك لعب علم النفس التحليلى دوراً فاعلاً فى دراسة السلوك الفردى وفى تبيان نتائج الكبت والعسر على توازن شخصية الطفل المستقبلية.

لقد أدخل **فرويد Freud** وأتباعه ثورة فى دراسة الإنسان لا تقلّ أهميّة من الثورة الماركسية فى دراسة الظاهرات الاقتصادية والاجتماعية، وأزال الأوهام والتصورات الخاطئة العالقة فى أذهـان الناس ومبينـاً دور اللاوعى الفردى والجماعى وعلاقات الطفل بوالديه فى بنـاء الشخصية الفردية.

أشاعت هذه الدراسات جوّاً جديداً فى المدارس التربوية، فاتّجهت الأبحاث نحو طرق تكييف المناهج التعلمية ووسائل التدريس مع حاجات الأولاد، ومع مراعاة نموّهم المستقل. وبرزت اتجاهات تربوية متقدّمة منها مدرسة **«جون ديوى»** فى الولايات المتحدّة الأميركية التى ركّزت على إزالة كافة أنواع القسر فى عمليّة التعليم وخلق أجواء من الحرّية والديمقراطية تتيح للتلامذة الأخذ من ينابيع المعرفة وبناء شخصياتهم المستقلة بعيداً عن أساليب القمع والتسّلط. كما نشأت فى الولايات المتحدّة الأميركية، وفى الكثير من البلدان الأوروبية، مدارس نموذجية تعتمد على أحدث الطرق التعليمية وينعم التلامذة فيها بأجواء من الاستقلالية والحرّية.

لسنا هنا فى معرض الدخول فى جدل حول النتائج التى آلت إليها الأفكار والطرق التربوية الحديثة. نكتفى بالقول إنها كانت ردة فعل طبيعية لنظام تربوى ظلامى تعدّاه الزمن. إلاّ أن ردّة الفعل هذه لم تخلُ من هفوات ومن تسرّع فى فهم وتحليل سيكولوجية الأولاد. لقد قادت بعض الاتجاهات التربوية أحياناً إلى الفوضى والتخبّط، مما انعكس سلباً على

عملية التدريس وعلى مستقبل أجيال من التلامذة. لقد اثبتت التجارب أن أجواء الحرّية المطلقة لا تسهم فى تكامل شخصية الطالب بل تدفع إلى الفوضى والضياع وتقضى على التوازن النفسى عند التلامذة. هذا ما يفسّر العودة اليوم إلى طرق تربوية لا تنفى دور السلطة بل تجعلها تتجاوب مع حاجات الأولاد وضرورات نموّهم. إنها سلطة تتنافى مع القسر لأنها تهدف إلى مساعدة الطالب على بناء شخصيته المستقلة فى أجواء ديمقراطية سليمة. ويشدّد المنحى التربوى الجديد على إقامة صلات وثيقة بين المدرسة والأسرة. فالمشاكل التى يعانى منها الطالب لا يمكن أحياناً حلّها فى إطار المدرسة لأنها حصيلة الأجواء السائدة داخل أسرته. إن تفكك الأسرة ينعكس سلباً على سلوك الطالب وعلى قدرته على الاستيعاب ومتابعة التحصيل العلمى، والمدرسة تبدو عاجزة، مهما تقدّمت أساليب التعليم فيها، عن معالجة الخلل فى شخصيته، الناتج عن حياة عائلية مبعثرة.

من هنا تبرز ضرورة التعاون المستمرّ بين المربّين والأهل من خلال لقاءات دائمة يتمّ خلالها تبادل الرأى والتجربة فى المشاكل التى يعانى منها الأولاد، ووسائل معالجتها. هذا هو الإنجاز الهامّ على الصعيد التربوى.

و - استنتاجات

خلافاً لما يتصوره البعض، فالأسرة ليست ظاهرة جامدة أى معطى محدّد دائم. إنها خاضعة لمتغيّرات عدّة: اقتصادية، واجتماعية، وثقافية، وجغرافية... وبنيتها الراهنة هى وليدة تراكم تاريخى مرّت خلاله بأشكال مختلفة.

استنتاجنا الثانى هو أن الأسرة تتجه بصورة عامّة نحو التقلّص التدريجى، أى الانحصار بالزوجين والأولاد. هذا ما أفرزته التغيّرات الحاصلة فى عالمنا المعاصر. إن الشكل الجديد للأسرة بدّل فى علاقات السلطة بحيث لم يعد الأب حاكماً مطلق الصلاحية، بل استطاعت المرأة وبعدها الأولاد المعدل على حيّز من الاستقلالية ومن حرّية الاختيار.

والاستنتاج الثالث هو دور الأسرة الأساسي في بناء شخصية الطفل وفي توازنه النفسي وقدرته على التكيّف الاجتماعي. هذا ما توصّل إليه علم النفس، وخاصة علم النفس التحليلي. فمعظم الأمراض النفسية أو العقد التي يعاني منها الأفراد تعود إلى خلل في العلاقة مع الأصل منذ مرحلة الطفولة. وتبرز في هذا المجال مسؤولية الزوجين في إشاعة الأجواء الملائمة الكفيلة بمساعدة الأولاد على النموّ الطبيعي المتوازن.

والاستنتاج الرابع والأخير هو ضرورة التمييز بين الأسرة ونسق القرابة. فالأسرة تتطور بسرعة وفقاً للمعطيات المستجدّة في حين يبقى نسق القرابة غالباً متخلفاً بالنسبة لعملية التغيير.

وقد أشار «مورغان» إلى ذلك حين كتب: «**إن العائلة هي العنصر الإيجابي والفعّال. ذلك أنها لا تعرف الجمود بل تنتقل من شكل أدنى إلى شكل أرفع بقدر ما يتطور المجتمع من درجة دنيا إلى درجة أعلى. بالمقابل نجد أن أنساق القرابة سلبية بمعنى أنها لا تحقق تقدّماً إلاّ بعد فترات طويلة من الزمن بالمقارنة مع التقدّم الذي تحققه العائلة. لذلك لا تخضع أنساق القرابة لتغيّرات أساسية إلاّ بعد أن تكون العائلة قد تغيّرت جذرياً**»[1].

إن التمييز بين الأسرة ونسق القرابة هامّ جداً لأنه يعكس التناقضات التي نشهدها اليوم خاصة في البلدان العربية والتي تقف حائلاً أمام حركة التغيير. فرغم النزوح الكثيف إلى المدن، ورغم تقلّص حجم الأسرة، نجد أن أنساق القرابة ظلّت ثابتة نسبياً تشدّ الأفراد الى أنظمة تقليدية تعدّاها الزمن وتخطّتها التغيّرات الاجتماعية والاقتصادية والثقافية.

فما هي أسباب هذا التناقض أو هذا الجمود؟ إنها تعود ببساطة إلى كون العالم العربي لم يعرف ثورة بورجوازية على غرار ما حدث في

(1) Morgan: «The Ancient Society»: in Engelx: «L'origine de la famille, de la propriété privée et de l'Etat». Alfred Costes. Paris.

الغرب كما أنه لم يعش ثورة صناعيّة مغيّرة. فالمجتمع العربى بصورة عامة مجتمع استهلاك لا إنتاج. وهذا ما ينعكس على أوضاع الأسرة وأدوارها.

IV - مهام الأسرة

شدّد المفكر **معمر القذافى** فى «**الكتاب الأخضر**» على أهمّية الأسرة ودورها فى بناء الشخصية الفردية واعتبر أنها «مهد الفرد ومنشأه ومظلته الاجتماعية». فالأسرة هى الخليّة الأساسية فى الجسم الاجتماعى، فإذا أصابها خلل أو تفكك انعكس ذلك حتماً على المجتمع ككلّ. إن الدولة كنظام سياسى واقتصادى يمكن أن تتبدّل وأن تأخذ أشكالاً متعدّدة وفق ظروف هذا البلد أو ذاك. أمّا الأسرة فباقية، ذلك أن «**أىّ وضع أو ظرف أو إجراء يؤدّى إلى بعثرة الأسرة أو اضمحلالها وضياعها هو وضع غير إنسانى وغير طبيعى، بل هو ظرف تعسّفى، وهو تماماً مثل أى عمل أو ظرف أو إجراء يؤدّى إلى قتل النبتة أو بعثرة فروعها أو إتلاف أزهارها أو أوراقها أو ذبولها**»[1].

إن الأسرة، رغم تبدّل أشكالها عبر التاريخ، ما فتئت تمثل حجر الزاوية فى البناء الاجتماعى. فالمشاكل التى تعانيها المجتمعات كافة وخاصة الصناعية منها كجنوح الأحداث والإدمان على المخدّرات والنزعات العدوانية هى فى معظمها انعكاس لتفتت الأسرة ولسوء العلاقات بين أفرادها. وما من سبيل لتفادى هذه السلبيات سوى توفير الظروف والإمكانات التى تمكّن الأسرة من القيام بدورها كاملاً على صعيد الدمج الاجتماعى. وسنحاول بإيجاز التوقّف عند أبرز المهام التى تضطلع بها الأسرة فى المجتمع مع الإشارة إلى أنها تؤلف وحدة متماسكة. أما عرضها مجزأة فغايته الايضاح والتبيان.

1 - المهمة السيكولوجية

إن وعى الزوجين لمسؤوليتهما فى توفير المناخات الصالحة لنموّ

(1) الكتاب الأخضر. ص 128.

الأولاد هو أمر لا غنى عنه، فقد أثبتت الدراسات فى علم النفس بصورة لا تقبل الشك أهميّة مرحلة الطفولة فى تكوين شخصية الفرد. وهذه المرحلة تعتمد على العلاقة السليمة بين الطفل ووالديه. يكفى أن نتعرّف على كتاب «فرويد»: «**مقدّمة لعلم النفس التحليلى**»، لندرك كيف يتوقف توازن الشخصية على نمط العلاقة بين الطفل وأبويه[1].

أما إذا طالعنا مؤلّفى ڤالون Wallon: «**أصول الطبع عند الطفل**» و«**تطور الطفل النفسى**» تبيّن لنا أن التوازن النفسى عند الطفل مرهون إلى حدّ بعيد بالتوازن القائم داخل الأسرة[2].

ويجمع علماء النفس على أن أنماط السلوك عند الفرد تتقرّر نهائياً فى السنوات الأولى من طفولته ومن خلال علاقته بوالديه، وأن تفكك الشخصية ناتج عن خلل ما فى تلك العلاقة.

هذا الواقع يبرز مسؤولية الزوجين فى إشاعة الأجواء الملائمة لتكامل شخصية الطفل. فالمهمة الملحّة هى فى توعية الأهل على أهميّة دورهم فى بناء شخصية أبنائهم. وهذا لا يمكن أن يحصل سوى عن طريق التربية والإعلام والصلة بين المدرسة والأسرة والعمل الحثيث للحفاظ على التوازن وأهل الأسرة وإقامة علاقات سليمة بين أفرادها.

2 ـ المهمّة التربوية

وهى لا تنفصل عن الأولى. يتصوّر بعض الأهل خطأً أن المدرسة مسؤولة وحدها عن تربية الأولاد. وهم يضعون أىّ وهن أو نقص فى الاستيعاب أو خلل فى السلوك على عاتق إدارة المدرسة ومدرسّيها، متناسين أن الطفل يقضى القسم الأكبر من وقته داخل الأسرة. فالمدرسة تسهم دون ريب فى مساعدة الأسرة على تأمين شروط صالحة لنموّ الطفل

(1) Freud: Introduction à la psychanalyse. Payot. Paris.

(2) Wallon: «Les origines du Caractère diz l'enfant». P.U.F Paris. «L'évolcetion psy - chologique de l'enfant». A. Colin Paris.

إلاّ أنها عاجزة عن الحلول مكان الأسرة. لهذه الأسباب كان التعاون ضرورياً بين المدرسة والأسرة لمواجهة المشاكل المطروحة ولإيجادِ الحلول المناسبة لها. لقد ولّى إلى غير رجعة زمن المدرسة المنغلقة، المتقوقعة على ذاتها والمنفصلة عن المحيط الاجتماعى ومتطلبات سوق العمل. إن المجتمع اليوم هو أحوج ما يكون إلى تعاون فعّال بين الأسرة والمدرسة يتيح مواكبة النشء الطالع للحفاظ على سلامته جسدياً ومعنوياً وتأمين حسن تكيّفه الاجتماعى.

إن هذا الاحتكاك البنّاء يتيح للمدرسة فرصة التعرّف على مشاكل الطفل النفسية والأوضاع البيتية التى يعيش ضمنها، مما يسمح بإغناء عملية التعليم وتوجيهها وفقاً للمعطيات المتوافرة، كما يتيح توعية الأهل ووضعهم أمام مسؤولياتهم الجسام فى توفير المناخات المناسبة لنموّ الطفل بصورة طبيعية سليمة. فدور المدرسة لا يقتصر على التلقين وتراكم المعلومات. فالحاجة تقتضى وجود مدرسة على احتكام مباشر بالأسرة وبالحياة الاجتماعية والاقتصادية لمساعدة الأجيال الطالعة على تحمّل مسؤولياتها المستقبلية.

ولكى تقوم الأسرة بالأعباء التربوية المطلوبة، لا بُدّ من توفّر الامكانات التى تسمح بذلك، فتفشّى البطالة، مثلاً، يقضى على وحدة العائلة وتماسكها، وعدم توفّر المسكن اللائق يحرم الأولاد من النموّ فى أجواء مادّية ومعنوية مناسبة.

لا نرغب فى هذا المجال فى التوقف عند مشكلة ازدياد عدد السكان وانعكاسها على التوازن العائلى. بل نشير فقط إلى المخاطر التى يواجهها العديد من بلدان العالم الثالث نتيجة التضخّم السكانى. إن تكاثر عدد أفراد الأسرة يحول دون رعاية الأولاد ومواكبة نموّ كلّ منهم نفسياً وجسدياً. إنها قضية تتطلّب مواجهة صريحة وجريئة بعيداً عن الديماغوجية والتصوّرات والأوهام السائدة. وبصراحة، لا خلاص لبلدان العالم الثالث خارج سياسة سكانية متوازنة ومتجاوبة مع أوضاعها الاجتماعية والاقتصادية.

3 ـ المهمة الاجتماعية والاقتصادية

نستنتج مما تقدّم أن الأسرة هى حجر الزاوية فى البنيان الاجتماعى. فما يصيبها ينعكس حتماً على أوجه الحياة الاجتماعية كافّة. إن المدن الكبرى، وخاصة فى البلدان الصناعية المتقدّمة، تواجه أزمة حادّة على صعيد توفير الأمن والطمأنينة للمواطنين، فحوادث الاعتـداءات والسلب اليومية لا تحصى بحيث يخشى المرء التجوّل ليلاً فى بعض الأحياء. هذا بالإضافة إلى الإدمان المخيف على المخدرات والكحول. فما مصدر هذه العلل الاجتماعية ومن المسؤول عن هـذه الأوضاع المتـدهـورة؟ وفقـاً للاحصاءات الرسمية يتبيّن أن الأحداث مسؤولون بـالدرجـة الأولى عن عمليات الإخلال بالأمن والاعتداء على الغير. وهؤلاء الأحداث ينتمون بمعظمهم إلى أُسر مفككة انفصل فيها الزوجان وتُرك الأولاد وشأنهم، فأصبحوا هامشيين يعيشون خارج الأسرة وخارج المجتمع فى زُمر منفلتة لا وازع أو رادع لهـا. يبرز هنـا دور الأسرة فى إعـداد الأولاد للدمـج الاجتماعى كمواطنين صالحين يسهمون فى نهضة المجتمع وتقدّمه. فلا تماسك اجتماعياً دون تماسك فى الأسرة.

فالأسرة خليّة اجتماعية فاعلة، إلاّ أنها أيضاً خليّة اقتصادية، فقد لعبت عبر التاريخ الدور الأول فى تأمين حاجات الإنسان الأولية. ففى مجتمعات الإكتفاء الذاتى، كانت العائلة تتولى الأعمال الزراعية والحرفية فى آن واحد. ويشارك فى هذه الأعمال جميع أفراد العائلة دون استثناء. والأولاد يد عاملة لا غنى عنها لتوفير مقومات الحياة اليومية.

لكنّ دور العائلة الاقتصادى تبدّل مع الثـورة الصناعيـة ومع زوال مجتمعات الإكتفاء الذاتى، فأصبحت حياة الأسرة متوقفة على العمل فى الخارج (المؤسسات الصناعية أو التجارية...).

ولم ينحسر دور الأسرة الاقتصادى رغم التحوّلات فى أنماط الإنتاج، بل اتخذ بُعـداً جديداً. لقد مرّت الثورة الصناعية بمراحل عدّة أهمها: الآلة البخارية، والآلة الكهربائية، والطاقة الذرية، واليوم استخدام الأدمغة

الالكترونية. إن هذه المرحلة الأخيرة تحمّل الأسرة مسؤولية كبيرة فى تهيئة الكادرات المختصة للقيام بالمهامّ الجديدة. فنمط الإنتاج الحالى يتطلّب كفاءات عالية ومهارات واختصاصات لا مجرّد يد عاملة بسيطة. يمكن الاستغناء، وهذا ما يحصل فعلياً، عن ألوف الأيدى العاملة بحكم التقدّم التقنى المتسارع، ولكن لا يمكن الاستغناء عن اختصاصى واحد فى حقل إدارة الإنتاج مثلاً.

من هنا الحاجة للتعليم العالى وللتخصص التقنى وهذا لا يمكن تحقيقه إلاّ من خلال وعى الأسرة لموقعها ولدورها ومن خلال تعاونها المبُدع مع المدرسة. إن التطور النوعى الراهن فى قوى الإنتاج يتطلب من الأهل وعياً لمسؤولياتهم المتعاظمة من حيث ضرورة التكيّف مع الوقائع الجديدة والسهر على إعداد الأولاد لدخول سوق العمل مسلّحين بالمعطيات العلمية والتقنية الحديثة. فاليد العاملة العادية لم تعد موجودة فى ظلّ التقدّم التقنى.

إن أهم توظيف يقوم به المجتمع وتقوم به الأسرة هو فى تهيئة الكادرات والإختصاصيين لميادين الإنتاج المتنوعة.

إننا نعيش فى عالم متغيّر بفعل التقدّم التقنى والعلمى، ولا بدّ للأسرة من التجاوب مع الحاجات المستجدّة ومن الارتباط بعملية الإنتاج وبمشاريع التنمية. وهذا يفرض الحفاظ على توازنها وديمومتها لتأمين التقدّم فى الميادين الاجتماعية والاقتصادية والثقافية وللإسهام فى إعداد الأجيال الطالعة القادرة على تحمّل مسؤولية بناء غدٍ أفضل. هنالك عوائق لا يستهان بها، خاصة فى بلدان العالم الثالث، تقف حائلاً أمام تكيّف الأسرة مع الوقائع الجديدة ومع التغيّرات الطارئة. ومن أخطرها التعارض بين التحوّلات فى بنية الأسرة وبين استمرار أنساق القرابة بأشكالها التقليدية، مما يحول دون التحرر من أثقال الماضى ومن التصورات والأوهام القبليّة. لكننا نعتقد أن قوى التقليد ستعجز عن إيقاف مسيرة التقدّم والتكيّف مع معطيات العصر.

٧ ـ خاتمة: الأسرة والانتماء الوطني

إن المعضلة الأولى التي واجهها علماء الاجتماع في القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين هي كيفية تحقيق الدمج الاجتماعي في ظل انهيار نظام القيم التقليدية نتيجةً للثورة الصناعية وللتغيّر في أنماط الإنتاج. ولعلّ هذه المشكلة كانت في أساس ظهور علم الاجتماع!

لقد اعتمد النظام القديم المعطيات الدينية وعلاقات القرابة التقليدية كوسيلة لتأمين الانتظام الاجتماعي. أما نظام البورجوازية الطالعة فكان بحاجة لقوى اجتماعية جديدة ولإيديولوجيا مبرّرة تضع حداً لحالة التشتت والفوضى. لهذا شدّد علماء الاجتماع على دور القوى الوسيطة وعلى أهميّة التعليم والثقافة في إعادة صهر الأفراد في مجتمعهم، فبرزت التنظيمات المهنية والمؤسسات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والنقابات والأحزاب لتؤلف جميعها ما يُسمّى بالقوى الضاغطة. ويقدم التوازن الاجتماعي على ضبط هذه القوى وإدارة صراعاتها بشكل لا يؤثر على سلامة المجتمع واستقراره.

وبصورة أوضح نقول: إن غياب القوى الوسيطة هذه يعرّض المجتمع للهزّات وللتمزق لأنه يفقد الأدوات الصالحة للدمج الاجتماعي وبالتالي للانتماء الوطني، وما المخاطر التي تتعرّض لها بعض المجتمعات اليوم إلّا نتيجة لهذا الواقع المرير. وفي هذا المجال ما هو دور الأسرة؟

إنها تمثل القاعدة الأساسية للاستقرار الاجتماعي وما يصيبها من خلل أو تمزّق ينعكس حكماً على الجسم الاجتماعي ككلّ. فلا تماسك وطني دون أسرة متماسكة.

إن الأزمات التي يواجهها العديد من المجتمعات اليوم على صعيد الاستقرار العام هي نتيجة خلل في علاقات الأسرة وانهيار أنظمة القيم الضابطة لها. فالعناية بالأسرة وتأمين مقوّمات تماسكها واستمرارها همّاً من الواجبات الوطنية الأولى.

فرغم الحملات التى تعرّضت لها الأسرة فى نهاية القرن التاسع عشر من قبل مفكرّى الاشتراكية والفوضوية بقيت الأساس الذى لا غنى عنه فى البنيان الاجتماعى. وما فتىء دورها يتعاظم فى عالم خاضع لتحوّلات سريعة على الأصعدة العلمية والتقنية والإنتاجية.

هـذه المعطيـات تفسّـر لنـا إلحاح المفكـر **معمـر القـذافى** فى **«الكتاب الأخضر»** على دور الأسرة الطليعى وعلى أبعادها على الصعيدين الفردى والاجتماعى. فهى فى أساس التوازن الاجتماعى والبناء الوطنى. وقد أكّدت **«الوثيقة الخضراء الكبرى»** على هذه الحقائق حين ركّزت على **«أن أبناء المجتمع الجماهيرى يؤكدون أن من الحقوق المقدّسة للإنسان أن ينشأ فى أسرة متماسكة فيها أمومة وأبوة وأخوة. . .»**

إنها عبارات قصيرة بسيطة، إلاّ أنها تحمل فى طيـاتها بـرنامجـاً متكاملاً لعمل مستقبلى يضمن سلامة المجتمع ويبشرّ الأجيال الطالعة بغدٍ مشرق.

تحريم العنف والإرهاب والتخريب
فى الوثيقة الخضراء

د. عصام سليمان
أستاذ فى كلية الحقوق والعلوم السياسية
فى الجامعة اللبنانية

إن قضية حقوق الإنسان كانت ولا تزال محور نضال الشعوب، فى كافة أنحاء العالم، بسبب تعرض البشرية، منذ فجر التاريخ، لأبشع أنواع الظلم والقهر والاستبداد. فالإنسان، ككائن مجتمعى، يعيش وسط شبكة من العلاقات الاجتماعية والاقتصادية، التى غالباً ما تكبل حريته، وتسخر طاقاته، وتجعله رهينة لمن هو أقوى منه، أى للذين يسيطرون على هذه الشبكة ويحركون خيوطها وفق أهوائهم ومصالحهم ونزعاتهم، فيحرم الإنسان من حقوقه الأساسية، ومن حرياته التى هى جزء لا يتجزأ من هذه الحقوق.

إزاء هذا الواقع المرير، يرى الإنسان أنه لا بد من سلوك طريق التحرر، من أجل استعادة الحقوق المغتصبة والكرامة المهدورة. وقد قامت ثورات وانتفاضات شعبية مجيدة، على مدى تاريخ الإنسانية، مؤكدة تمسك الإنسان بحقوقه، التى هى حقوق طبيعية، نابعة من صميم كيانه، وليست منّةً من المجتمع أو الدولة أو أية سلطة أو فرد أو قوة من القوى.

وقد أُعلنت هذه الحقوق فى وثائق تاريخية شهيرة، استوحت منها دساتير الكثير من الدول مبادئها الأساسية، واعتبرت من أهم الإنجازات الحضارية فى العالم. والحقوق هذه لا تستمد وجودها من هذه الوثـائق إنما من الإنسان نفسه. وأهمية الوثائق تكمن فى أنها أعلنتها، وكرّست وجودها، وأحاطتها بسلسلة من الضمانات القانونية، يمكن للإنسان الرجـوع إليها عندما تُهدّد حقوقه.

وإذا ما استعرضنا الواقع الذى تعيشه البشرية، فى أماكن متعددة من العالم، وعلى مشارف نهاية القرن العشرين، نجد أنه، على الرغم من مرور أكثر من أربعين سنة على صدور **الإعلان العالمى لحقوق الإنسان**، لا تزال هناك شعوب كثيرة، حقوقها منتهكة، وثرواتها ومواردها الطبيعية عرضة للنهب، وحرياتها مسلوبة. وما المعركـة التى خاضتهـا ولا تزال شعوب العالم الثالث، ضد مختلف أشكال الاستعمار العسكرى والسياسى والاقتصادى والثقافى، سوى دليل قاطع على حالة القهر والظلم والاستغلال التى تعيشها هذه الشعـوب المناضلة من أجل حقها فى الحيـاة الحرة الكريمة، وانتهاك حقوق الشعب الفلسطينى فى أرضه وإقامة دولة إسرائيل فى فلسطين، تحت أنظار المجتمع الدولى، له دليل آخر على الاستهتار بحقوق الإنسان الأساسية.

قضية حقوق المرأة

وانتهاك حقوق الإنسان لم يقف عند هذه الحدود، بل دخل الأسرة نفسها، فبرز إجحاف فى حقوق المرأة، أدى إلى نشوء قضية، تجاوزت فى حدودها إطار المجتمع والدولة، فأخذت بعداً عالمياً، **هى قضية حقوق المرأة**. «فالمرأة إنسان والرجل إنسان ليس فى ذلك خلاف ولا شك. إذن المرأة والرجل متساويان إنسانياً بداهة، وإن التفريق بين الرجل والمرأة إنسانياً هو ظلم صارخ ليس له مبرر. . . إنه بوجود رجل وامرأة وليس رجل فقط أو امرأة فقط لا بد وأن ثمة ضرورة طبيعية لوجود رجل وامرأة وليس رجل فقط أو امرأة فقط. . . إذن كل واحد منهما ليس هو الآخر. . . إذن

هناك فرق طبيعى بين الرجل والمرأة. والدليل عليه وجود رجل وامرأة بالخليقة... وهذا يعنى طبعاً وجود دور لكل منهما يختلف وفقاً لاختلاف كل واحد منهما عن الآخر. إذن لا بد من ظرف يعيشه كل واحد منهما يؤدى فيه دوره المختلف عن الآخر ومختلف عن ظرف الآخر باختلاف الدور الطبيعى ذاته...»[1].

إن طبيعة المرأة البيولوجية غير طبيعة الرجل، ودور المرأة فى المجتمع هو غير دور الرجل. «والطبيعة البيولوجية للأنثى المختلفة عن الذكر جعلت للمرأة صفات غير صفات الرجل فى الشكل والجوهر... إن دفع المرأة لعمل الرجل هو اعتداء ظالم على أنوثتها التى زودت بها طبيعياً لغرض طبيعى ضرورى للحياة... إذ أن عمل الرجل يطمس المعالم الجميلة للمرأة التى أرادت لها الخليقة أن تظهر لتؤدى دوراً غير دور العمل الذى يناسب غير الإناث... إن كل المجتمعات تنظر للمرأة الآن كسلعة ليس إلّا... الشرق ينظر إليها باعتبارها متاعاً قابلاً للبيع والشراء، والغرب ينظر إليها باعتبارها ليست أنثى... فالمسألة ليست أن تعمل المرأة أو لا تعمل، فهذا طرح مادى سخيف، فالعمل يجب أن يوفره المجتمع لكل أفراده القادرين عليه والمحتاجين له رجالاً ونساء، ولكن أن يعمل كل فرد فى المجال الذى يناسبه... وأن لا يضطر تحت العسف أن يعمل ما لا يناسبه. أن يجد الأطفال أنفسهم فى ظروف عمل الكبار، ذلك جور ودكتاتورية، وأن تجد المرأة نفسها فى ظرف عمل الرجال، ذلك جور وديكتاتورية أيضاً»[2].

فهذه الرؤية لوضع المرأة، يكمن فيها الحل للمشاكل التى عانت منها ولا تزال ، بسبب القهر الاجتماعى، الناجم عن إلزامها بالقيام بالأعمال والوظائف التى لا تتلاءم مع طبيعتها، وعن حرمانها من الكثير من حقوقها الطبيعية. والقول بمساواة المرأة بالرجل فى جميع الأعمال، كما فى الحقوق، فيه أيضاً تعسف بحق المرأة.

(1) معمر القذافى: الكتاب الأخضر.

(2) المرجع السابق.

لقد أدى نضال الهيئات النسائية إلى صدور إعلان القضاء على التمييز ضد المرأة، عن الأمم المتحدة، عام 1967.

الديموقراطية وحقوق الإنسان

والمشكلة التى لا تزال تلطخ جبين البشرية، هى مشكلة التمييز العنصرى، التى تتجلى بأبشع مظاهرها فى دولة جنوب أفريقيا، حيث تحرم الأكثرية السوداء من أبسط حقوقها، وتعيش فى البؤس والشقاء والحرمان، فى ظل نظام عنصرى غير آبه بالقيم الإنسانية الحضارية[1]. إن التمييز العنصرى هو من أشد أنواع الإرهاب الاجتماعى ظلماً، لأنه يقوم على قهر فئة من المجتمع، وتسخيرها من أجل خدمة فئة أخرى، وقمعها بشكل مستمر للحيلولة دون تحررها واسترداد حقوقها المغتصبة. فالتمييز العنصرى يقوم على اللامساواة بين الأفراد والجماعات، فهو انتهاك صارخ لإنسانية الإنسان.

إن واقع المجتمعات البشرية والتجارب السياسية أثبتت أن مشكلة حقوق الإنسان لا تحل جذرياً، بإعلان هذه الحقوق فى وثائق تاريخية، على الرغم من أهمية هذه الوثائق، إنما بتوفير الشروط الموضوعية والذاتية التى تمكن الإنسان من التمتع بحقوقه. والشروط هذه لا تتوافر إلا فى إطار الديمقراطية الحقيقية.

فالديمقراطية، فى مفهومها الصحيح، تعنى قيام المجتمع على أسس سياسية واجتماعية واقتصادية جديدة، تضمن لكافة المواطنين جميع الحقوق المرتبطة بوجودهم ككائنات بشرية، وتوفر لهم الظروف الملائمة للتمتع بهذه الحقوق من جهة؛ وتحرم استخدام الوسائل التى تؤدى إلى النيل من حرياتهم وحقوقهم، من جهة أخرى. ففى المجتمع الديمقراطى، تصبح الحقوق والحريات حقيقة يعيشها الناس على قدم المساواة، فلا تبقى مجرد حقوق نظرية لا تفيد الإنسان بشىء.

---

(1) أنظر: «التفرقة العنصرية ومعاملة السجناء فى جنوب أفريقيا، إفادات وشهادات»، مكتب الاعلام العام للأمم المتحدة، 1968.

وقد جاءت **الوثيقة الخضراء الكبرى لحقوق الإنسان** لتعبر عن هذه الحقيقة، مؤكدة أن الديمقراطية هى السبيل الوحيد لضمان الحقوق والحريات، لأن فى تحقيقها نهاية الظلم والاستغلال واستتباب السلام والأمن والطمأنينة.

وفى مجتمع الديمقراطية هذه، الناتج عن تحول جذرى ونوعى، فى القيم والمبادىء والأسس، تصبح للمفاهيم وللممارسات معانٍ مختلفة تماماً، بل معاكسة، لما هى عليه فى المجتمعات القائمة على الاضطهاد والقهر والاستعباد. فالذى يصح فى هذه المجتمعات لا يصح فى المجتمع الديمقراطى الذى تسوده العدالة والمساواة والحرية. فالمفاهيم السياسية والاجتماعية هى نسبية، ولا يمكن التكلم عليها فى المطلق، ويتأثر تحديدها بالظروف المحيطة بها. من هنا التشديد على تحريم العمل السرى واستخدام القوة بأنواعها والعنف والإرهاب والتخريب، فى المجتمع الجماهيرى، لأن فى ذلك تهديداً لمثل وقيم هذا المجتمع ولحقوق الإنسان، ولأنه لا مبرر لاستخدام مثل هذه الوسائل فى مجتمع يمارس الشعب فيه الديمقراطية المباشرة، بعيداً عن القهر والاستبداد والاستغلال والظلم.

العمل السرى وتغيير الواقع السياسى

فالعمل السرى، وسيلة يتم اللجوء إليها فى المجتمعات التى تحكمها أنظمة سياسية قمعية، ترفض الاعتراف بحرية المعتقد والتعبير والعمل السياسى، وتسلب حقوق المواطن، وتمارس الاستبداد والظلم، وتنزل عقوبة بحق كل متمرد على هذا الواقع ذوداً عن حقوقه وحريته. فى مجتمع كهذا، لا تتوافر فيه شروط ممارسة العمل السياسى العلنى، لا بد من سلوك طريق العمل السرى، لأن العمل العلنى يعرض القوى المناضلة للضرب والتصفية، ويؤدى بالتالى إلى إجهاض الحركة الثورية والقضاء عليها، وعلى كل أمل بالتغيير، وفى ذلك خدمة للنظام الاستبدادى القائم.

إن العمل السرى تفرضه ظروف الصراع السياسى فى بلدٍ من البلدان. فالصراع السرى هو أحد أشكال التعبير عن المعركة ضد الفاشية والأنظمة الاستبدادية والاستعمار. فإحدى مميزات الدولة الاستبدادية هى منع كل أشكال المعارضة للحزب الحاكم أو للطبقة التى هى فى السلطة. فحكام هذه الدول هم الذين يجعلون المعارضة السرية ضرورة لا مفر منها، لأنهم هم الذين يفرضون شروط العمل السياسى.

ولقد لجأت القوى السياسية المناضلة من أجل التحرر من نير الاستعباد والاستغلال، فى ظل الأنظمة الديكتاتورية والفاشية، إلى ممارسة العمل السرى، كنهج نضالى، فى مناطق كثيرة من العالم، وفى حقبات مختلفة من التاريخ. ففى روسيا القيصرية اعتمد الثوار هذه الطريقة بنجاح، قبل أن تنضج ظروف إعلان الثورة التى أطاحت بالنظام الإمبراطورى. كما أن هذا الأسلوب اعتمد على نطاق واسع، فى أماكن متعددة، خاصة فى دول أميركا اللاتينية، حيث تعانى شعوب هذه الدول من أبشع أنواع الظلم، على أيدى الأنظمة الفاشية المدعومة من الولايات المتحدة الأميركية، التى تجند أجهزة استخباراتها المركزية للقضاء على حركات التحرر. **فالولايات المتحدة الأميركية، التى تدعى الدفاع عن حقوق الإنسان فى العالم، تنتهك حقوق الإنسان فى مناطق كثيرة.** فهى تتباهى بديمقراطيتها وتعتمد، فى الوقت نفسه، أساليب تتناقض والديمقراطية الصحيحة، كالعمل السرى الاستخباراتى والبوليسى، لإسقاط النظم الديمقراطية، **كما حصل فى تشيلى لحكم الرئيس سيلفادور إليندى، الذى وصل إلى السلطة بالطرق الديمقراطية، وقضى على نظامه بمؤامرة عسكرية، قادها الجنرال بينوشيه، وخططت لها وأشرفت على تنفيذها أجهزة المخابرات المركزية الأميركية، وذهب ضحيتها عشرات الألوف من المواطنين التشيليين[1]. ولا تزال الولايات المتحدة تدعم نظام بينوشيه**

---

(1) أنظر: مجدى نصيف: تشيلى: الثورة والثورة المضادة. دار الثقافة الجديدة، بيروت، 1976.

الاستبدادى، على الرغم من المجازر التى ارتكبها، ومن النقمة التى عبّر عنها الشعب فى استفتاء، جرى فى ربيع 1988، ولم تحترم نتائجه، ولم يعمل بموجبها.

إن العمل السرى، يهدف عامة إلى تغيير الواقع السياسى والاجتماعى والاقتصادى. فإذا كان هذا الواقع سيئاً بفعل النظام القائم فيه، يصبح العمل السرى أمراً مرغوباً فيه، وربما الوسيلة النضالية الوحيدة الفاعلة، التى توفر للإنسان إمكانية استعادة الحرية والكرامة والحقوق المغتصبة. **أما إذا كان النظام القائم فى المجتمع نظاماً ديمقراطياً صحيحاً، فلا يعود من مبرر لممارسة العمل السرى.** فما الذى يبرر العمل السرى فى مجتمع يتمتع أفراده بحرية التعبير عن آرائهم ومواقفهم، ولهم حق المطالبة بما يحقق مصالحهم، ويضمن حقوقهم، فى إطار المؤتمرات الشعبية الأساسية؟

وما الذى يبرر العمل السرى، فى مجتمع يضمن حرية تكوين الاتحادات والنقابات والروابط المهنية، ويشجعها على القيام بمهامها؟ وهذا ما ورد فى المادة السادسة من **الوثيقة الخضراء** التى اعتبرت أبناء المجتمع الجماهيرى أحراراً فى تكوين الاتحادات والنقابات والروابط لحماية مصالحهم المهنية.

وما الذى يبرر العمل السرى، فى مجتمع لا وجود فيه للاستغلال والتعسف والظلم الاجتماعى، وتتوافر فيه العدالة والمساواة والعيش الكريم؟

إن العمل السرى فى مجتمع كهذا، لا تكون غايته سوى تقويض ركائز المجتمع والنظام، وإقامة نظام آخر تكون الغلبة فيه لفئة من الشعب على حساب الأكثرية الساحقة منه، نظام يقوم على الهيمنة والطغيان والاستغلال، ويسخر طاقات الشعب وخيرات المجتمع لصالح فئة ضئيلة، تغتصب حقوق الإنسان، فى قطاعات واسعة من المجتمع. إن العمل

السرى، فى مجتمع كهذا، يهدف بالتأكيد إلى ضرب الحرية والقضاء على حقوق الإنسان، والعودة إلى نظام الاستغلال والاستبداد، عن طريق إنشاء مراكز قوى داخل الشعب الواحد، ولا بد من تحريمه لأنه الطريق التى يسلكها المتآمرون على حقوق الإنسان وحريته وأمنه واستقراره.

استخدام القوة سلب لحقوق الإنسان

أما **استخدام القوة**، فهو إحدى الوسائل الأساسية المعتمدة فى سلب حقوق الإنسان وحريته. وقد استعملت هذه الطريقة منذ القدم، وعانت منها شعوب كثيرة، خضعت زمناً طويلاً للاستبداد والقهر.

وقد اكتسبت القوة، فى سياق استخدامها، أشكالاً متنوعة. فكانت تقتصر ، فى المجتمعات البدائية، على القوة الجسدية، فكان القوى يفرض إرادته على من هو أضعف منه ويسلبه حقه. ومن ثم تطورت وأصبحت تمارس على نطاق جماعى، بحيث أن جماعة من الجماعات أصبحت تعتمد القوة لفرض سيطرتها على جماعة أخرى وانتزاع حقوقها. وقد تجلى هذا بالغزو ، الذى مارسته قبائل وشعوب متعددة، فى مراحل مختلفة من تاريخ البشرية.

وبفعل تطور المجتمعات، حلت القوة العسكرية المنظمة مكان القوة الجسدية، واستخدمت كوسيلة لسلب الحقوق والحريات، فخضع المجتمع للأجهزة البوليسية، التى تجاوز نشاطها الحدود المرسومة لها كأجهزة مهتمة بحفظ أمن المواطنين وحماية حقوقهم، فغدت قوة مفروضة على المجتمع، وأداة تسخرها الفئة الحاكمة لتشديد قبضتها عليه. فأصبحت حقوق المواطنين خاضعة لمزاج الحكام وأهوائهم، وكأنها منّة منهم، وحرمت الغالبية العظمى من الشعب التمتع بحقوقها وحرياتها، فبات الإنسان وسيلة بدل من أن يكون الغاية الأسمى فى المجتمع، ووسيلة تستخدم لدعم الحكام والدولة كونها مؤسسة مفروضة على المجتمع فرضاً وليست منبثقة منه، تعمل لتحقيق مصالح القيمين عليها، وليس فى سبيل مصلحة

المواطن وضمان وجوده، وتمكينه من التمتع بحقوقه، عبر توفير شروط الازدهار الاقتصادى والاجتماعى.

وتندرج فى إطار أنظمة الحكم هذه الأنظمة الفاشية، التى تضرب بعرض الحائط كل القيم الإنسانية، وتنشىء لنفسها سلّم قيم جديداً، جوهره تجريد الإنسان من إنسانيته.

وتشدد هذه الأنظمة قبضتها على الشعوب، معتمدةً، إلى جانب قوتها البوليسية، إيديولوجية تتوخّى منها إيهام الناس بعظمة وسمو أهدافها، ودفعهم إلى تبنى هذه الأهداف بقوة، بحيث تسهل عليها قيادتهم، وتحملهم على التخلى عن إنسانيتهم وحقوقهم وحرياتهم، فى سبيل تحقيق خطتها. وقد جرّت هذه الأنظمة الوبال على شعوب كثيرة، ودفعتها إلى الهلاك.

وقد نشأ بفعل النمو الاقتصادى وقيام النظام الرأسمالى، قوة جديدة هى القوة الاقتصادية. وهذه القوة هى على درجة كبيرة من الخطورة لأنها قادرة على تسخير كافة القوى الأخرى، وعلى العمل بخفاء، بحيث لا تدرك آلية عملها ولا خطورة أفعالها إلا بصعوبة كبيرة. فالقوى الاقتصادية تقيم شبكة من العلاقات، ليس بين أطرافها فحسب، إنما مع قوى سياسية وعسكرية واجتماعية أيضاً. وتمتد هذه الشبكة لتغطى بنشاطها أجزاء كبيرة من العالم، فتتعدى مفاعيل عملها إطار الدولة لتطال المجال الدولى.

ففى الدولة الواحدة والمجتمع الواحد، تلعب القوى الاقتصادية دوراً خطيراً فى تسخير آلة الحكم لمصالحها الذاتية. فهى تتدخل مباشرة فى الضغط على إرادة الناخبين، بواسطة شراء وسائل الإعلام، لما لها من أثر فى توجيه الرأى العام، فتعمد إلى تشويه الحقائق، وبث الدعايات المغرضة، لتشويش رؤية المواطن. كما تعمد إلى شراء أصوات الناخبين، وتقديم الإغراءات المادية لهم، وفى ذلك كله قضاء على خيارهم الحرّ.

وهى تعمل، من ناحية ثانية، على ربط ممثلى الشعب والمسؤولين

فى الدولة، على اختلاف مستوياتهم بها، فتغدو الدولة بكل أجهزتها خاضعة لها. وهذا يعنى تسخير المواطنين واستغلالهم، من قبل هذه القوى المتحكمة بالدولة والمجتمع. فتسلب بذلك حقوق المواطن وحريته.

إن السيطرة بواسطة القوة الاقتصادية تتسبب فى القهر الاجتماعى، «فالمال يخيف الناس ويرهبهم... إن الغنى يخيف الفقير... فالذى يتحكم فى قوت الآخرين وأرزاقهم... أو يتحكم فى سكنهم ومركوبهم... أو يستطيع طردهم من العمل... هو قادر على أن يخيفهم ويرهبهم وينتزع بالتالى حريتهم... إن الأجير يخاف من رب العمل، يخاف الطرد أو الحسم من راتبه، ولذا فهو خاضع كلياً لرب العمل. إن حرية الأُجراء مهددة، بل هم عبيد فى الواقع لسيدهم الذى هو رب العمل. إن الذى يمتلك أى حاجة من حاجاتك أو يتحكم فيها هو مصدر خوف وإرهاب لك... إن المال مصدر سلطة وبالتالى فهو مصدر خوف وإرهاب للناس، وقتل لحرياتهم»[1].

ولا تقف قدرة القوى الاقتصادية عند حدود الدول القائمة فى داخلها، إنما تتعداها إلى المجال الدولى. فالشركات المتعددة الجنسية، تمتلك قدرة اقتصادية تفوق قدرة عدد كبير من الدول الصناعية. فميزانياتها السنوية تفوق عشرات مليارات الدولارات، ونشاطاتها تغطى أجزاء كبيرة من العالم، وهى تفرض نمطاً محدداً من العلاقات، ليس فقط فى الميدان الاقتصادى، إنما أيضاً فى الميدان السياسى وفى العلاقات الدولية، نظراً لقدرتها على التأثير فى الأوضاع السياسية المرتبطة ارتباطاً جذرياً بالواقع الاقتصادى، فتلعب دوراً هاماً فى تسيير العلاقات الدولية، وتشديد قبضتها على شعوب العالم، ونهب ثرواتها. وشعوب العالم الثالث هى أبرز ضحايا هذا الواقع السياسى والاقتصادى، فقد حرمت من أبسط حقوقها، وهى حقها باستخدام ثرواتها، وتوفير حد أدنى من الدخل يمكنها من التغلب على الجوع والفقر والمرض والجهل.

---

(1) شروح الكتاب الأخضر، المجلد الأول، ص 264.

وتسعى القوة، غالباً، إلى إخفاء طابعها العنفى، فتحاول إكتساب شرعية من خلال عمل مؤسسات الحكم، والقوانين والأنظمة. فالقانون يبدو كأنه يرتكز على مبدأ العدالة والمساواة، ويسعى إلى توفير حقوق الإنسان إلى أى فئة انتمى، ولكنه فى الحقيقة يعبر عن مصلحة الأقوياء لا الضعفاء، فى المجتمعات التى لا وجود فيها للمساواة ولا احترام فيها للقيم الإنسانية. فالقوى يحاول أن يضع القوانين التى تؤمن مصلحته. والقانون لا يحمى الضعيف إلا حيث تلتقى مصلحة القوى بمصلحة الضعيف.

«إن القوانين التى تصدر فى ظل أوضاع ظالمة، إنما تصدر لتنظم وتصيغ تلك الأوضاع المجسّدة واقعياً فى قالب قانونى، لتجعلها مستساغة»[1].

«إن العلاقة بين رب العمل السيد وأجيره العبد، صاغها القانون فى نص يعترف به العالم المعاصر كله، هو «قانون العمل»، الذى أصبح مرجعاً قانونياً يحافظ على استمرار العلاقة ذاتها دون تغيير، أى أن الواقع الظالم الذى صيغ قانوناً، صار يستمد استمراريته من القانون المستمد منه أصلاً. فلو طلب العبد إعادة النظر فى العلاقة الظالمة التى تربطه بسيده، فإن العالم كله سيذكره بنصوص قانون العمل العتيد، الذى بمقتضاه يتنازل العبد عن إنتاجه لصالح سيده مقابل أجرة زهيدة. . . إن القانون صيغ أصلاً استجابة لأوضاع استغلالية معينة»[2].

إن الدولة فى مجتمع اللامساواة، تحافظ بواسطة قوانينها على أمر واقع، فتحمى الضعيف من ناحية، وتقمعه من نواحٍ عديدة، فتوفر له حرية سياسية، ولكن ما قيمة هذه الحرية إذا كان خاضعاً للاستغلال اقتصادياً واجتماعياً؟

---

(1) المرجع السابق، ص 277.

(2) المرجع السابق، ص 278.

إن استخدام القوة على اختلاف أنواعها يولد الظلم والقهر وكبت الحريات، ويتسبب فى خلق قوة شعبية مناوئة. فالظلم والقهر يولدان نقمة تنبعث قوة فى الشعب، تعبر غالباً عن نفسها بأعمال عنفية. والقوة هذه تكون أداة لتأكيد الذات، وإثبات الوجود، واسترجاع الحق واستعادة الحرية. والعنف هذا يأتى كردة فعل على العنف الذى تمارسه قوى الاستغلال والظلم.

العلاقة بين القوة والعنف

ويقترن استخدام القوة بالعنف، عندما لا يعود صاحب القوة، قادراً على تسيير الأمور وفق إرادته، دون اللجوء إلى العنف. فالقوى التى تتحكم بالشعب عبر ممارسة السلطة، لا تجد حاجة لاستخدام العنف طالما هى مسيطرة على الأوضاع وتوجهها وفق مصالحها، ولكنها عندما تشعر أن هناك تململاً ، ومحاولة لنزع قبضتها عن المجتمع، تلجأ إلى العنف، الذى يواجهه الفريق المستغَلّ والمظلوم بعنف آخر، فيدخل المجتمع فى دوامة من العنف والعنف المضاد، تستنزف طاقات الشعب وقدراته وتدمر المجتمع. فالعلاقة بين استخدام القوة والعنف علاقة وطيدة وجدلية. فالقوة تلجأ إلى العنف من جهة، وتولد العنف من جهة ثانية. **والعنف يتغذى من العنف. وبين العنف والعنف المضاد، تهدر طاقات الإنسان والمجتمع، وتحدث الكوارث، وتدخل حقوق الإنسان فى المجهول.** ولا يمكن كسر هذه الحلقة إلا بالقضاء على استخدام القوة التى هى أساس نشوء العنف. **وهذا لا يتحقق إلا بقيام نظام ديمقراطى، تكون الديمقراطية فيه ديمقراطية حقيقية وليست مجرد مظهر، ديمقراطية لا استغلال فيها لإنسان من قبل إنسان آخر.**

فالديمقراطية الصحيحة لا تقتصر فقط على النواحى السياسية فى حياة المجتمع، وهى ليست مجرد شكل لنظام سياسى، تمارس الأكثرية السلطة فيه، إما مباشرة وإما بواسطة ممثلين عنها، إنما هى نمط فى العلاقات الإنسانية، يتناول المجتمع من كافة نواحيه الاقتصادية والاجتماعية

والثقافية، إضافة إلى النواحى السياسية. فهى تتناول الإنسان فى جوهر وجوده، وتضع العلاقات فى المجتمع فى إطارها الصحيح، فتنشىء بيئة مجتمعية توفر، لمن يعيش فيها، سبل النمو والتطور والارتقاء، فى سياق التطور العام للمجتمع، وفى إطارٍ من التناسق والتناغم بين العناصر المكونة له مادياً وإنسانياً.

فالديمقراطية، بمفهومها هذا، تقف حاجزاً بوجه تحول العلاقات فى المجتمع إلى علاقات استغلال وتبعية. فهى تحافظ على الغاية الأساسية التى تكونت المجتمعات البشرية من أجلها، وهى تحسين ظروف معيشة الإنسان، وتمكينه من التغلب على الصعوبات التى يواجهها فى تحصيل رزقه. فالديمقراطية هذه هى الضمانة الوحيدة لحقوق الإنسان، فهى تحول دون استخدام القوة وفرض الآراء والمواقف على الآخرين، واستغلالهم وتقييد حرياتهم، وتحول بالتالى دون بروز العنف.

ومن أشكال العنف، العنف الاجتماعى الناتج عن القهر الاجتماعى، أو عن حالة الفراغ التى يعيشها الإنسان فى المجتمع، وتولد عنها حالة من اليأس. فالأزمات الاجتماعية الناتجة عن البطالة والغلاء وسوء توزيع الدخل القومى، تدفع الناس إلى حالة من التعاسة والبؤس هى أحد مظاهر العنف الاجتماعى.

والعنف الاجتماعى، قد يمارسه الأشخاص على أنفسهم عندما يكونون فى حالة من الضياع، كأن يهرب الشخص من الوضع الاجتماعى الذى يعانى منه، ويتسبب بقهره، عبر الإدمان على شرب الكحول أو تناول المخدرات. وقد يدفعه وضعه إلى الانتحار، فى بعض الأحيان، من أجل وضع حد لحياته ولشقائه. كما أن العنف الاجتماعى يعبر عن نفسه، أحياناً أخرى، فى القيام بعمليات التخريب والسرقة المصحوبة بأعمال عنيفة كالتدمير مثلاً[1]. وهذه الظواهر منتشرة على نطاق واسع فى المجتمعات

---

(1) Xavier Raufer, Sur la Violence sociale, collection J. J. Pauvert ALESIA, Paris, 1983, P. 22.

الغربية، حيث ترتفع نسبتها سنوياً، ولا يمكن القضاء عليها إلا باستئصال مسبباتها، أي بوضع حدٍ للبطالة، ولسوء توزيع الدخل القومى وللاستغلال والظلم.

الإرهاب الاجتماعى والسياسى

والكلام عن العنف يقودنا إلى الكلام عن الإرهاب، نظراً للعلاقة السببية بين العنف والإرهاب، لأن العنف هو الوسيلة التى يتحقق بواسطتها الإرهاب. فالإرهاب هو استعمال العنف أو التهديد باستعماله لبلوغ هدف محدد.

وقد يكون الإرهاب عملاً فردياً أو عملاً تمارسه الحكومات أو الجماعات المنظمة. فالأول ينطلق من دوافع فردية وشخصية، ويستعمل وسيلة العنف للكسب الشخصى أو لجمع الثروة أو للانتقام، بينما يرتكز الثانى على معطيات اجتماعية وسياسية، ويرمى إلى بلوغ هدف سياسى يتعلق بحياة الجماعة أو المجتمع، وهو يعتمد أيضاً على استخدام العنف ويتوخى زرع الرهبة والخوف فى صفوف الأعداء[1]. وقد لجأت حكومات كثيرة إلى اعتماد هذا الأسلوب فى ممارستها للسلطة. فإذا ما عدنا إلى تاريخ الثورة الفرنسية، نجد **أن حكومة المؤتمر الوطنى تبنت عام 1793 الإرهاب وسيلة فى عملها السياسى**، وكان الهدف من ذلك قمع الجرائم **التى ترتكب ضد الثورة وأجهزتها الحاكمة، بواسطة المحكمة الثورية، والحيلولة دون وقوع مجازر شعبية جديدة بين مؤيدى الثورة وأعدائها. فاحتكرت قانونية اللجوء إلى الإرهاب، واحتفظت بحق ممارسته عند الضرورة. غير أن روبسبيير غيّر أصول المحاكمات لدى المحكمة الثورية، بحيث لم يعد للمتهم أى ضمانة قانونية، ولم يترك لهيئة القضاة سوى الاختيار بين التبرئة أو الحكم بالموت، وكان يقول «إن من واجب الحكومة الثورية تجاه المواطنين الصالحين العناية الوطنية الكلية، وليس من واجبها**

---

(1) د. أدونيس العكره: الإرهاب السياسى. دار الطليعة، بيروت، 1983، ص 14.

تجاه أعداء الشعب إلا الموت»[1] . وقد تمادى روبسبيير فى استخدام العنف والإرهاب، بصورة غير محتملة اجتماعياً وسياسياً وإنسانياً، فاستفاد خصومه من هذا الواقع واتهموه بجريمة ممارسة الإرهاب، وحكموا عليه بالموت، فى ساحة الثورة، باعتباره إرهابياً. غير أن هؤلاء مارسوا حكماً إرهابياً، لا يقل عنفاً وشراسة عن حكم سلفهم. وهكذا يبدو هذا النوع من الإرهاب نسقاً للحكم، يمارسه أصحاب السلطة فى الدولة، فهو إرهاب سياسى.

الإرهاب الإسرائيلى بمختلف أشكاله

وأبرز مثال على الإرهاب الذى تمارسه الدولة هو الإرهاب الإسرائيلى. فدولة إسرائيل نشأت وتوسعت بفعل الإرهاب، وكان للمنظمات الصهيونية الإرهابية، كالأرغون وشترن، دور أساسى فى الجرائم التى ارتكبت بحق شعب فلسطين. فقيام دولة إسرائيل اقترن بالإرهاب الذى أدى إلى نزوح قسم كبير من الشعب الفلسطينى إلى الدول المجاورة. ولم يقف الإرهاب الإسرائيلى عند هذه الحدود بل تخطاها إلى ما هو أبعد منها، فعمدت إسرائيل إلى شن الحروب المتتالية على الدول العربية من أجل توسيع حدودها وإنشاء المزيد من المستوطنات فى الأراضى المحتلة، ولحقت بالفلسطينيين المقيمين بالخارج، فقصفت المخيمات الفلسطينية فى لبنان بشكل منظم وعلى فترات متلاحقة. وقد بلغ الإرهاب الإسرائيلى أوجه فى اجتياح لبنان صيف 1982 وارتكاب المجازر التى ذكّرت الناس بمجازر 1948 فى فلسطين. وقد تجلى الإرهاب الإسرائيلى فى الآونة الأخيرة فى تشكيل عصابات يهودية فى المستوطنات الإسرائيلية، تقوم بأبشع الأعمال الإرهابية ضد المواطنين العرب، من أجل إرغامهم على ترك أرضهم. كما تجلى فى الجرائم التى يرتكبها الجيش الإسرائيلى بحق أبطال الانتفاضة، وبأساليب القمع الوحشية التى يستخدمها فى القضاء على ثورة الأرض المحتلة.

(1) Robespierre, Discours et Rapports à la Convention, Paris, 1965, P. 223.

وعلى صعيد آخر، يبرز الإرهاب الإسرائيلى فى حرمان المواطنين العرب من الكثير من حقوقهم كمواطنين. فحرية التنقل محدودة، وحق الملكية معرض للانتهاك باستمرار بسبب عمليات الاستيطان، والحقوق الاجتماعية التى يتمتعون بها ضئيلة جداً قياساً على الحقوق التى يتمتع بها الإسرائيليون[1] .

ولم يقتصر الإرهاب السياسى على الدولة، إنما تعداها إلى الجماعات. فإذا كان الحكام يمارسون الإرهاب ضد المحكومين، فإن المحكومين بدورهم قد يمارسون الإرهاب ضد الحكام، وضد الدولة نفسها. فقد قامت بعض الجماعات وناصبت الدولة العداء لأنها، بنظرهم، تسحق الحرية الفردية. فهى شر يجب استئصاله من حياة البشر والمجتمعات، فبدلاً من أن تتمثل السلطة بالملك أصبحت تتمثل ، مع الديمقراطية البرجوازية، بالجهاز الحاكم باسم الأمة[2] . ففى الديمقراطية البرجوازية، الشعب يملك ولا يحكم، بل هو ملك دون مملكة. وعندما يوكل أمر سيادته إلى الآخرين بواسطة الانتخابات العامة التى تحصل دورياً، فذلك يعنى أن الشعب يجدد تنازله عن السيادة كل ثلاث أو خمس سنوات. **فالانتخابات العامة هى مجرد خدعة، أو صمام أمان وقناع تختبىء وراءه سلطة الدولة الاستبدادية. فهى وسيلة ممتازة لاضطهاد الشعب باسم الإرادة الشعبية.** وقد دعا هؤلاء إلى تهديم مؤسسات الدولة بالقوة، واستخدموا الإرهاب وسيلة لتهديم الحكومات والسلطات.

ويبدو الإرهاب هكذا نسقاً فى الصراع السياسى، يعتمد على وسيلة الرعب بهدف تغيير نسق سياسى أو نظام سياسى. فهو وسيلة يعتمدها المحكومون ، بصورة غير قانونية ضد الحكام الذين يمارسونها بصورة قانونية. فالإرهاب، بهذا المعنى، هو إرهاب مضاد.

---

(1) Nadia Benjelloun - Ollivier, 1984: Coercition et terrosisme en Palestine, in Esprit «Terrorismes», . N°:10 - 11, Paris, oct - nov. 1984, PP 65 - 75.

(2) Max Stirner, L'unique et sa propriété, Paris, 1960, P. 65.

العامل النفسي في الإرهاب

ومهما كانت أنواع الإرهاب، فردية أو جماعية أو حكومية، نرى أن في أساس نشوء ظاهرة الإرهاب يوجد دائماً عامل سيكولوجي أو نفسي، ناتج في بعض الحالات عن تهميش بعض الفئات والقوى سياسياً واجتماعياً واقتصادياً وقومياً، وعن عدم الاستقرار النفسي والاجتماعي في آن [1]. فالخوف والحقد والاضطهاد والاستعلاء على الآخرين، هي عوامل تدفع إلى ممارسة الإرهاب. فالضعيف المضطهد والمستغَل يلجأ إلى الإرهاب لكي يتخلص من الوضع الذي يعاني منه، ويقيم مكانه واقعاً جديداً يرتاح إليه ويتمتع فيه بكامل حقوقه. وهذا ما يسميه البعض إرهاب الضعفاء. أما القوي الذي هو في موقع السلطة، فيعتمد الإرهاب خوفاً من أن تتزعزع سلطته، تحت تأثير التململ والنهوض الشعبي، ومن أجل الحفاظ على موقعه. وهذا هو إرهاب الأقوياء. كما أن الحقد ونزعة الاستعلاء يدفعان البعض إلى اعتماد الإرهاب وسيلة لتنفيس حقده والإبقاء على سيطرته. وهذا هو الإرهاب العنصري الذي تمارسه بعض الفئات ضد فئات أخرى، ويقابل بإرهاب مضاد.

وحقوق الإنسان، غالباً ما تكون محور حلقة الإرهاب والإرهاب المضاد. فالحرمان من هذه الحقوق يدفع إلى ممارسة الإرهاب، على أساس أنه الطريق المؤدي إلى هذه الحقوق. والإرهاب نفسه يؤدي بحقوق الإنسان وحريته، لأن سلوك طريق الإرهاب يتعارض مع القيم الإنسانية. فاعتماد العنف وسيلة للتعامل بين الناس ، ولتنظيم العلاقات المجتمعية ، يقود إلى فرض إرادة القوي على الضعيف، وإلى دخول المجتمعات البشرية في دورات من العنف لا تنتهي، تجر الدمار والخراب، وتنشر الرعب والحقد، فيتساوى أفراد هذه المجتمعات، ليس في الحقوق إنما في الحرمان من حقوقهم وحرياتهم، **لأنه لا يمكن للحرية أن تعيش في أجواء الإرهاب، الضاغطة على النفوس والعقول.** فالرعب يكبل الإنسان،

(1) Xavier Raufer, Op. cit., PP. 33 - 46.

ويحول دون تفتح شخصيته وتفجر طاقاته الفكرية والإبداعية. إنه القيد الثقيل الذى يطبق عليه من كل الجهات، ويشل قدراته. فالرعب والخوف ملازمان للإرهاب، وهما ألد أعداء الحرية، ويضاف إليهما الإرهاب الفكرى، القاضى بفرض أفكار وإيديولوجيات على الناس، وإرغامهم على تبنيها والعمل بها. وفى ذلك اعتداء صارخ على حرية الفكر والمعتقد. أما حقوق الإنسان فتذهب هباءً، وتصبح فريسة الإرهاب، فلا يعود لها أية قيمة، وينحصر همّ الإنسان فى البحث عن الوسيلة التى تحميه من شر الإرهاب، فيتقلص طموحه، ويتنازل مرغماً عن حقوقه، محاولاً الاحتفاظ بحق واحد منها فقط، هو حق البقاء على قيد الحياة. **فحقوق الإنسان وحرياته لا تزدهر إلا فى أجواء السلام الذى هو حق أساسى من حقوقه، والسلام لا يتوفر إلا فى ظل العدالة والمساواة والحرية**. وعندما تتوافر هذه جميعها لا يعود هناك من مبرر للإرهاب. وإذا حدث أن اعتمد فرد أو جماعة الإرهاب، وسيلةً فى التعامل مع الآخرين، فإنه يتوجب وضع حد سريع له، لأنه يعرّض المجتمع لأشد المخاطر، ويهدد حقوق الإنسان وحرياته الأساسية.

التمييز بين الإرهاب وحركات التحرر

وهنا لابد من التمييز بين الإرهاب وحركات التحرر الوطنى. فهذه الأخيرة تناضل من أجل تحرير بلدانها من الاحتلال والاستعمار، وهذا عمل مشروع، بل هو حق مقدس. وفى مقابلة أجريت مع المفكر معمر القذافى حول هذا الموضوع قال: «لا يوجد أية علاقة بين حركات التحرر والجماعات الإرهابية. ولكن الصهيونية، التى تسيطر على وسائل الإعلام، هى التى خلطت بين الإثنين، بهدف الطعن بشرعية نضال الشعوب وخاصة نضال الشعب الفلسطينى. فعلى الرغم من أن منظمة تحرير فلسطين معترف بها كحركة تحرير، فهى ليست فى نظر الصهاينة سوى حفنة إرهابيين. فمن الواضح أن الصهاينة هم الذين يعطون هذا الوصف لحركات التحرر، والأوساط الأخرى، خاصة وسائل الإعلام والإدارة

الأميركية ترددها تماماً كالببغاء. وهذا يفسر كيف أن الدعم الشريف الذى تقدمه ليبيا لحركات التحرر، تظهره هذه الأوساط وكأنه دعم للإرهاب. ففى الحقيقة، الولايات المتحدة هى المدانة بارتكاب أعمال الإرهاب ، لأنها تفعل كل شىء من أجل إرهـاب الشعوب! فالدول العربية تعيش تحت تهديد الإرهاب الإسرائيلى المستمر والمدعوم من الولايات المتحدة الأمريكية. . . ماذا تفعل أجهزة المخابرات السرية الأمريكية غير الإرهاب الدولى عندما تسعى لمد تأثيرها على كامل المعمورة وتنظيم عمليات قتل من لا يعجبها؟ . . . يوجد فى أوروبا منظمات إرهابية كجماعة بادر (فى ألمانيا) أو الألوية الحمراء (فى إيطاليا). . . ويمكنها أن تحقق مكاسب كبيرة إذا تخلت عن العمل السرى والطرق الإرهابية لتناضل فى إطـار معارضة ثورية حقيقية. ففى غير ذلك سيكتب لها الفشل. ومن جهتنا، ليس لنا أية علاقة معها»[1] .

والإرهاب يقود إلى الهدم والتخريب، وتقـويض ركائـز المجتمع الاقتصـادية والثقـافيـة والاجتمـاعيـة. فـالأمن عنصـر أسـاسى لا يمكن للمؤسســات القائمـة فى المجتمع أن تنمـو وتتطور وتـزدهـر بـدونـه. والمؤسسات ، على اختلاف أنواعها واهتماماتها، تشكل الدعامة الأساسية للمجتمع، وتمكن الإنسان من نيل حقوقه، وهى التى توفر له شـروط العيش اللائق. فتحسن الأوضاع المعيشية رهن بنمو وتـطور المؤسسات الإنتاجية، وبتوزيع الدخل القومى توزيعاً عادلاً، كمـا أن حق المواطن بالتعليم والتثقيف والتطبيب والمسكن والعمل والرفاه ، لا يتأمن إلا من خلال توفر المؤسسات التعليمية والثقافية والصحية والاستشفائية والمشاريع الإسكـانيـة والمؤسســات الإنتـاجيـة، فى شتى الميـادين، إضـافـة إلى المؤسسات الترفيهية. فالحقوق الاجتماعية هى جزء لا يتجزأ من حقوق الإنسان، وتوفيرها يتطلب سياسة إنمائية شاملة، واستقراراً أمنياً واقتصادياً.

---

(1) Entretien avec Hamid Barrada Marc Kravetz, Marc Whitaker, Ed. Pierre Marcel Favre, 1984, in Esprit, Paris, N°:10 - 11, oct - nov, 1984, P. 211.

وكل تخريب للمؤسسات العامة أو للمؤسسات الخاصة أو لمصالح الأفراد يعتبر تعدياً على حقوق الإنسان، لأنه يترك انعكاسات سلبية مباشرة على حياته. ولا يجوز، بأى شكل من الأشكال ولأى سبب كان، تخريب ما بناه الإنسان، إسهاماً منه فى تحسين أوضاعه وأوضاع المجتمع ورفع مستواه. ففى الهدم والتخريب تقويض للقاعدة المادية التى تمكن الإنسان من التمتع بحقوقه، وتهديم لمقومات وجود المجتمع، ولمعالم الحضارة الإنسانية. ومن أجل حماية حقوق الإنسان، يجب التصدى، بحزم وقوة، لمحاولات التخريب.

العقوبة فى الوثيقة الخضراء
تستهدف الاصلاح الاجتماعى وحماية القيم الإنسانية

د. سمير عالية
استاذ فى كلية الحقوق والعلوم السياسية
فى الجامعة اللبنانية

تمهيد حول غاية العقوبات فى القانون المقارن

من المعلوم أن غاية قانون العقوبات هى حماية المصالح الاجتماعية التى تبلغ من الأهمية درجة تستلزم تدخّل المشرّع لصونها بأقصى مراتب الحماية القانونية. وما من شك فى أن تلك الحماية تستهدف فى الدرجة الأولى صون المجتمع وسلامة أفراده، وذلك عن طريق ما يترتب على الجزاء العقابى من ردع للكافة، وردعٍ وإصلاح لمن يجنح من بين أفراد المجتمع عن الطريق العقيم.

ومن المقرر أن التنظيم القانونى بصفة عامة - والعقابى بصفة خاصة - يُعتبر بمثابة قيد على حقوق الإنسان فى المجتمع، وحدٍ لمدى حرية التصرف المتاحة له. ومع كون هـذه العقيدة والحدود ضرورة يقتضيها الصالح العام، إلّا أن المبادىء والقيم الإنسانية المتحضرة قد توصلت إلى ضرورة إيجاد التوازن بين حاجتين: الحاجة إلى حماية المصالح الاجتماعية، والحاجة التى لا تقل عنها أهمية - وهى إحاطة الأفراد بسياج

من الضمانات ـ للحيلولة دون بطش السلطات بهم أو إهدار حقوقهم الإنسانية.

وما من شك أن المجتمع يتعين أن يعتنق أسلوباً يحقق التعاون الكامل بين أفراده، والتوفيق بين مصالحهم. أما إذا تعارضت حقوق الفرد أو مجموعة من الأفراد مع المصلحة العامة، فيتوجب تغليب المصلحة العامة بشرط ألّا يترتب على هذا التغليب إهدار لآدمية الإنسان، ذلك أنه إذا كانت المصلحة العامة تعلو على مصلحة الفرد إذا ما تعارضتا، غير أنه يجب ألّا يكون فى تحقيق المصلحة العامة إهدار لآدمية الفرد وحقوقه الإنسانية. ويتفرع عن ذلك أنه يتعين انتقاء أحسن الوسائل الإنسانية التى تتحقق بها المصلحة العامة، لأن الغاية المشروعة لا تبرر الالتجاء إلى وسائل غير إنسانية، أو وسائل منافية للقيم الإنسانية[1].

وتكفل قوانين الدولة عادة تحديد ما يتمتع به الفرد إزاء الدولة من حقوق إنسانية يتوجب عدم التفريط فيها أثناء الخصومة العقابية، كما تحرص دساتير بعض الدول على تحديد أهم الضمانات التى يجب إحترامها وخاصة ما يتعلق منها بالحقوق الإنسانية للمتهم وقواعد معاملته عقابياً[2]. وترسم هذه الدساتير الخطوط العريضة للمُشرع وتُحدد له الإطار الذى يستطيع بداخله تنظيم إجراءات الخصومة العقابية، وإلّا كان القانون غير دستورى، هذا فضلاً عن إلتزام الإدارة والقضاء بإحترام ما تقضى به النصوص الدستورية فى هذا الصدد[3].

(1) الدكتور عادل عاند: حقوق الإنسان والدعوى الجنائية. ص 290. بحث منشور فى كتاب الحلقة الدراسية للآفاق الحديثة فى تنظيم العدالة الجنائية لعام 1970 (ص 285 - 317). وقد أشار إلى المرجع التالى:

Cocliss Lamont, Humanism as a philosophy, Philosophical library, New York (1949), PP. 19,278.

(2) تراجع أمثلة عن هذه الدساتير فى التقرير الذى أصدرته لجنة حقوق الإنسان فى الأمم المتحدة، عام 1962، عن الحق فى عدم التعسف فى القبض أو الحبس أو النفى. ص 22 وما بعدها.

(3) الدكتور أحمد فتحى سرور: الوسيط فى قانون الإجراءات الجنائية. ص 64. دار النهضة العربية. القاهرة 1970.

وفضلاً عن ذلك، فإن القانون الدولى العام ممثلاً فى ميثاق هيئة الأمم المتحدة وقراراتها وفى الاتفاقيات الدولية يُعتبر مصدراً هاماً لقواعد الحد الأدنى لضمانات إنسانية العقوبة. ويلتزم القانون الوطنى باحترام هذه القواعد. ومع ذلك، لـلأسف فإن عـدداً من الدول لم يبلغ بعـد هذا المستوى، مما أدى إلى القول بأن هذه القواعد قد أصبحت تمثل الحد الأقصى لضمانات الحرية الفردية بدلاً من حدها الأدنى[1].

وتتمثل القواعد الدولية للحد الأدنى لضمانات الشرعية العقابية فى الآتى:

1 ـ ميثاق الأمم المتحدة: وقد حرص على تأكيد حمـاية حقـوق الإنسان سواء فى شرفه أو فى قيمته الإنسانية.

2 ـ الإعلان العالمى لحقوق الإنسان لعام 1948: وتتمثل قواعد الحد الأدنى لضمانات الحرية الفردية أثناء الخصومة العقابية بالآتى: ـ عدم جواز تعريض الإنسان للتعذيب أو العقوبات القاسية أو الوحشية أو الحاطة بالكرامة (المادة 5 منه). ـ عدم جواز القبض على أى إنسان أو حبسه أو نفيه دون وجه حق (المادة 9).

3 ـ الاتفاقية الدولية للحقوق المدنية والسياسية لعام 1966: وهى تتمتع بأهمية قانونية بالغة، إذ ليست هى إلاّ تقنيناً دولياً لحقوق الإنسان. ومن ضماناتها: ـ تحريم التعسف فى الحبس (المادة 9). ـ عدم جواز تكرار محاكمة المتهم أو معاقبته من جديد عن ذات الفعل.

وإذا كان مبدأ الشرعية العقابية الدولية والوطنية لا يُجيز للدولة إقتضاء حقها فى العقاب إلاّ مع مراعـاة المعاملة الإنسـانية التى تليق بكـرامة الإنسان، فمن الطبيعى أن يُعبر الشعب الجماهيرى ـ ومن موقعه الحضارى الرائد ـ عن نظرته الإنسانية تجاه العقوبات التى تقتضيها الدولة استعمالاً

---

(1) Bodgan Zlataric, Droit International. Cours de doctorat . Le Caire, 1967 - 1968. P. 55.

لحقها فى العقاب. وقد انبرت الوثيقة الخضراء الكبرى لحقوق الإنسان فى عصر الجماهير لإعلان مبادىء الشرعية العقابية التى يتوجب على المجتمع الجماهيرى التقيد بها إعلاءً للقيم الإنسانية وإحتراماً لحقوق الإنسان حتى ولو كان مذنباً لا حول له ولا قوة.

فقد جاء فى **المبدأ الثانى من الوثيقة الخضراء** النص الآتى:

«أبناء المجتمع الجماهيرى يُقدسون حرية الإنسان ويحمونها ويُحرّمون تقييدها، فالحبس فقط لمن تُشكل حريته خطراً أو إفساداً للآخرين، وتستهدف العقوبة الإصلاح الاجتماعى وحماية القيم الإنسانية ومصالح المجتمع، ويُحرّم المجتمع الجماهيرى العقوبات التى تمس كرامة الإنسان وتضر بكيانه كعقوبة الأشغال الشاقة والسجن الطويل الأمد. كما يُحرّم المجتمع الجماهيرى إلحاق الضير بشخص السجين مادياً ومعنوياً، ويدين المتاجرة به أو إجراء التجارب عليه، والعقوبة شخصية يتحملها الفرد جزاء فعل مُحرّم موجب لها، ولا تنصرف العقوبة أو آثارها إلى اهل الجانى وذويه ﴿ولا تزر وازِرةٌ وزرَ أخرى﴾».

وجاء فى **المبدأ الثامن من هذه الوثيقة** النص التالى:

«أبناء المجتمع الجماهيرى يقدسون حياة الإنسان ويُحافظون عليها، وغاية المجتمع الجماهيرى إلغاء عقوبة الإعدام، وحتى يتحقق ذلك يكون الإعدام فقط لمن تشكل حياته خطراً أو فساداً للمجتمع، وللمحكوم عليه قصاصاً بالموت طلب التخفيف أو الفدية مقابل الحفاظ على حياته، ويجوز للمحكمة استبدال العقوبة إذا لم يكن ضاراً بالمجتمع أو منافياً للشعور الإنسانى ويدينون الإعدام بوسائل بشعة كالكرسى الكهربائى والحقن والغازات السامة».

وهكذا تتمثل الشرعية العقابية الجماهيرية - على ضوء النصين السابقين - بالتمسك بمبادىء أساسية واحترام قواعد جوهرية تحقق للإنسان المذنب آدميته البشرية وتصون حقوقه الطبيعية، وذلك من خلال الضمانات التالية:

(1) ـ حصر الحبس بالأشخاص الخطرين.
(2) ـ استهداف الإصلاح وحماية القيم والصالح العام.
(3) ـ تحريم العقوبات الماسة بالكرامة والمضرة بالكيان (كالأشغال الشاقة والسجن الطويل).
(4) ـ تحريم إنزال الضرر بشخص السجين وتعريضه للتجارب.
(5) ـ التمسك بمبدأ شرعية العقوبة.
(6) ـ إحترام مبدأ شخصية العقوبة.
(7) ـ تقديس الحياة باستبعاد الإعدام.
(8) ـ التضييق من الاعدام واستبداله.
(9) ـ إدانة تنفيذ الإعدام بالوسائل البشعة.

وسوف نتناول هذه الضمانات فى دراسة قانونية توضح معالمها فى القانون المقارن ثم يبيّن موقعها من السياسة العقابية الحديثة التى ينتهجها المجتمع الحضارى المتمدن.

أولاً ـ حصر عقوبة الحبس بالأشخاص الخطرين:

يتجه الفقه العقابى الحديث إلى الثورة على عقوبة الحبس. وقد كانت هذه العقوبة منذ إدخالها فى القانون الفرنسى عام 1791 تمثل نهضة إصلاحية ملموسة، لإحلالها محل عقوبات التعذيب البدنى التى كان يأخذ بها النظام القديم[1]. وقد كانت مدة الحبس تتحدد طبقاً للقانون الكلاسيكى وفقا لمدى جسامة الجريمة، حتى انتشرت آراء المدرسة الوضعية وظهر تأثيرها على التشريع الفرنسى وبدأ التفكير فى استخدام العقوبة وسيلة للتهديد والتعذيب، وإقتراح ما يمكن اتخاذه لحماية المجتمع ضد العودة إلى الإجرام. وذهب الفقهاء إلى أنه إذا كان الحرمان من الحرية قد يُعتبر عقوبة ضرورية، فإنه لا يكفى دائماً لإصلاح المجرم. ولهذا بُذلت الجهود لتنظيم السجون بقصد إصلاح المجرم وتحقيق تجاوبه الاجتماعى. إلاّ أن التنظيم داخل السجون لم يكن وحده كفيلاً بتحقيق

(1) Salleilles, L'individualisation de la peine, Paris 1927, p.192.

الإصلاح الاجتماعى لجميع أنماط المجرمين، فقد تبين أن بعض العقوبات المقيّدة للحرية لا تحقق هذا الإصلاح، ومن هذه العقوبات عقوبة الحبس القصيرة المدة التى ظهرت عيوبها فى فجر هذا العصر.

وقد شعر العلماء ورجال السجون بعيوب عقوبة الحبس القصيرة المدة والتى تتمثل بالآتى:

(أ) - لا تكفى لتحقيق إصلاح المجرم، فلا هى تكفى لردعه، ولا هى تصلح لتقويمه وتعليمه وتهذيبه.

(ب) - لا يترتب عليها غير آثار سلبية تتمخض فى إبعاد المحكوم عليه عن أسرته، وفقده لشرفه واعتباره، وتحطيم مستقبله.

(ج) - تعرّض المحكوم عليه للاتصال بالمجرمين الخطرين فيتلقى عنهم المجرم ما لا يعرفه من تعاليم الإجرام وأساليب الجريمة التى تُخفى عليه[1].

لهذا بدأ التفكير فى استخدام الوسائل التى تكفل تجنب المخاطر التى تنطوى عليها عقوبة الحبس القصيرة المدة، وهى الإضرار بالمجرم بدلاً من إصلاحه. ومن هنا بدأ الفكر ينصرف نحو نظام أفضل يكفل تجنيب هذا المجرم خطورة الإيداع فى السجن مع إعطائه فرصة للإصلاح والتقويم[2].

ومن فكرة تفادى آثار عقوبة الحبس انبثق الرأى القائل بعدم اللجوء إليه إلاّ بصورة استثنائية وضرورة قصره على طوائف معينة من المتهمين الخطرين أو الذين ليست لهم إقامة معروفة.

وهكذا نرى مدى التوافق بين السياسة الجزائية الحديثة لعقوبة الحبس وما قررته وثيقة حقوق الإنسان الجماهيرى لجهة تكريسها قاعدة قصر الحبس على من تشكل حريته خطراً أو إفساداً للآخرين.

---

(1) تراجع هذه الآراء فى كتاب د. أحمد فتحى سرور: الاختبار القضائى. ص - 13 12. دار النهضة العربية. القاهرة 1969.

(2) Marx. La prolation. in Rev. Pénit. et de D. Pénal., 1955, P. 730.

ثانياً - استهداف العقوبة الإصلاح والقيم والصالح العام:

يسعدنى فى الوقت الحاضر لدى أغلب الباحثين فى علم العقاب التسليم بالآراء التى نادت بها عقب الحرب العالمية الثانية «حركة الدفاع الاجتماعى الحديث»، وحاولت بها تحديد الأغراض التى تستهدفها «تدابير السياسة الجزائية» وهى تدابير تضم العقوبات والتدابير الاحترازية على السواء[1]. ويرجع الفضل فى تأصيل آراء هذه الحركة وتفصيلها إلى الاستاذ «مارك آنسل»[2]، وتعنى فكرة الدفاع الاجتماعى مدلولاً محدوداً هو «حماية المجتمع والفرد من الإجرام».

وتتحقق حماية المجتمع بمواجهة الظروف التى من شأنها أن تغرى بالإقدام على الجريمة والقضاء على تأثيرها. أما حماية الفرد الذى أجرم فتتحقق بتهذيبه ثم تأهيله أو صلاحه (Sa résocialisation ou sa réadaption sociale)، إذ الشأن فى التأهيل أن يقيه شر الإقدام على جريمة تالية.

وتترتب على اعتبار «التأهيل أو الإصلاح» الغرض، الذى تهدف إليه العقوبات والتدابير الاحترازية، مجموعة من المبادىء تُمثل أهمية كبيرة فى النظم العقابية وأهمها[3]:

(أ) - يخلق التأهيل لدى المحكوم عليه بالعقوبة أو التدبير شعوراً بمسؤولياته إزاء نفسه وإزاء المجتمع. ذلك أن نمو هذا الشعور لديه هو الذى يجعله ينظر إلى الإجرام على أنه سلوك غير جدير به، لأنه غير متفق مع مسؤوليته ولا مع كرامته.

---

(1) الدكتور محمود نجيب حسنى: علم العقاب. ص 104. دار النهضة العربية. القاهرة 1967. والسجون اللبنانية. ص 19 - 25. منشورات جامعة بيروت العربية، 1970.

(2) Marc Ancel. La défense sociale. Paris 1966.

(3) يراجع فى تفصيل هذه المبادىء:
Charles Germain. Eléments de Scienee pénitentiaire, Paris 1959, P. 21.

(ب) - وجوب المحافظة على ما يكون متوافراً لدى المحكوم عليه من إمكانيات بدنية وذهنية ثم تنميتها أو محاولة خلقها إن لم تكن موجودة. ذلك أن هذه الإمكانيات هى وسائله وعدته لشق طريقه فى المجتمع بعد الإفراج عنه وبناء مركزه فيه كمواطن شريف، وبدونها يعجز عن ذلك فينحرف ثانية إلى الإجرام.

(ج) - العمل على الإقلال من الآثار الضارة المرتبطة بمنع الحرية. ذلك أن حياة المحكوم عليه خلال الفترة التى تُمنع فيها حريته هى حياة غير طبيعية، فيُخشى أن تُسىء إلى صحته البدنية أو النفسية أو العقلية فيفقد الإمكانيات التى لا بد منها للحصول على مركز شريف فى المجتمع، ومن ثمَّ ينبغى أن ينظم التنفيذ العقابى على نحو يكون من شأنه تفادى الآثار السيئة السابقة.

وإلى جانب هذه المبادىء الأساسية، فثمة نتائج أخرى تترتب كذلك على اعتبار التأهيل (الإصلاح) الغرض الذى تهدف إليه العقوبات، وسترد فى ثنايا البحث.

ولقد سلّمت القوانين الحديثة فى غالبيتها بالتأهيل غرضاً تستهدفه العقوبات والتدابير الاحترازية، وصاغت ذلك فى نصوص واضحة، واجتهدت فى بناء النظام العقابى على أساس من استهدف هذا الغرض. بل إن من هذه القوانين[1] ما قدرّ أن أهمية هذا الغرض ترقى به إلى مرتبة اعتباره مبدأ دستورياً: فالمادة 27 من الدستور الإيطالى الصادر سنة 1947 تنص على أنه:

«لا يجوز أن تكون العقوبة مناقضة للشعور الإنسانى، ويتعين أن تتجه إلى إعادة تهذيب المحكوم عليه». وتنص المادة 37 من قانون العقوبات السويسرى على أنه: «يتعين تنفيذ عقوبتى السجن والحبس على نحو يكون من شأنه إخضاع المحكوم عليه لجهود تستهدف تهذيبه وتمهيد

(1) تراجع أمثلة على هذه القوانين فى كتاب د. محمود نجيب حسنى حول: علم العقاب. ص 106.

عودته إلى الحياة الحرة». وتنص المادة 728 من قانون الإجراءات الجنائية الفرنسى فى فقرتها الثانية على أن يوضع نظام السجون: «بحيث يتجه إلى إصلاح المحكوم عليه وتمهيد تأهيله الاجتماعى». ونصت القاعدة الأولى من قواعد السجون البريطانى الصادرة سنة 1964 على أن: «غرض تهذيب ومعاملة المسجونين المحكوم عليهم هو تشجيعهم ومساعدتهم على أن يختطوا لأنفسهم حياة صالحة ومفيدة». ونصت المادة 20 من قانون عقوبات الجمهورية الاشتراكية الاتحادية الروسية على أن: «العقوبة ليست إيلاماً فحسب من أجل ارتكاب جريمة، ولكن غرضها كذلك إصلاح وإعادة تهذيب المحكوم عليهم كى تتولد لديهم روح الإخلاص للعمل والتنفيذ الدقيق للقوانين واحترام قواعد الحياة الجماعية فى المجتمع الاشتراكى، وغرضها كذلك الحيلولة دون إقدام المحكوم عليهم أو غيرهم على ارتكاب جرائم تالية: وليس من أغراضها إيلام بدنى أو إهدار الكرامة الإنسانية».

وقد بلغت أهمية التأهيل والإصلاح حدَّ حرص المنظمات الدولية على الاعتراف به. فالقاعدة 58 من مجموعة قواعد الحد الأدنى لمعاملة المسجونين التى أقرها فى 30 ـ 8 ـ 1955 المؤتمر الأول الذى دعت إليه فى جنيف هيئة الأمم المتحدة لمكافحة الجريمة ومعاملة المجرمين تنص على أن: «غرض وعلة العقوبات والتدابير السالبة للحرية هو فى النهاية حماية المجتمع ضد الجريمة. ولا سبيل إلى بلوغ هذا الغرض إلاّ إذا استُغلت ـ فى أوسع نطاق ممكن ـ فترة سلب الحرية لجعل المحكوم عليه عند الإفراج عنه راغباً وأهلاً لأن يعيش فى المجتمع محترماً للقانون ولأن يحصل منه على ما يشبع به حاجاته». وأضافت إلى ذلك القاعدة التالية أنه: «لإدراك هذه الغاية يتعين أن يستعين النظام العقابى بجميع الوسائل العلاجية والتهذيبية والأخلاقية والروحية وغيرها...»

ويرى البعض من الفقهاء أنه ليس من الصواب أن تُحصر أغراض العقوبة فى واحد فحسب، بل يتعين الجمع والتنسيق بين أغراض العقوبة الثلاثية وهى: تحقيق العدالة والردع العام وتأهيل المحكوم عليه. فلكل

من هذه الأغراض أهمية تجعل التضحية به أمراً غير مقبول، فضلاً عن أنه لا تناقض فى اجتماعها. ولا يحول الجمع والتنسيق بين أغراضها دون ترجيح التأهيل على الغرضين الآخرين.

والغرض من العقوبة فى الفقه الإسلامى هو الابتعاد عن الانتقام واستهداف إصلاح المجرم[1] . فالعقوبات على اختلاف أنواعها تتفق - كما يقول بعض الفقهاء المسلمين - فى أنها «تأديب إستصلاح وزجر يختلف بحسب اختلاف الذنب»[2]. والعقوبات الإسلامية: «إنما شرعت رحمة من الله تعالى بعباده فهى صادرة عن رحمة الخلق وإرادة الإحسان إليهم، ولهذا ينبغى لمن يعاقب الناس على ذنوبهم أن يقصد بذلك الإحسان إليهم والرحمة لهم، وكما يقصد الوالد تأديب ولده، وكما يقصد الطبيب معالجة المريض»[3]. ويقول آخرون: «إن هدف الشريعة فى مسلكها فى العقوبة إنما هو إصلاح النفوس وتهذيبها والعمل على سعادة الجماعة البشرية، وأنها لم تدع سبيلاً لهذا الغرض إلاّ اتخذته وحثت عليه وأمرت بمراقبته. وأنها لم تكن فيما وضعته من عقوبات إلاّ كطبيب حاذق رأى بعد بذل غاية وسعه فى العلاج أن سلامة المرض وانقاذ حياته تستدعى بتر الأعضاء فيسلم المريض، أو كربان ماهر رأى أن انقاذ السفينة من الغرق يستدعى إلقاء بعض الأمتعة فى البحر فتنجو السفينة ومن فيها، وأنها لم تكن شديدة الحرص على الحكم بالعقوبة وتنفيذها إلاّ ما يتصل بها من صلاح. وأنه إذا ما تحققت شبهة ما، أو تحقق الصلاح المقصود، أو تحقق العضو الذى

---

(1) عبد القادر عودة: التشريع الجنائى الإسلامى، ج 1، ص 610. ود. الشيخ أحمد الوائلى: أحكام السجون بين الشريعة والقانون، ص 88. دار الكتب. بيروت 1987.

(2) الإمام الماوردى: الأحكام السلطانية. ص 293. دار الكتب العلمية. بيروت 1985.

(3) اختيارات ابن تيمية. ص 171. نقلاً عن عودة، المرجع السابق، هامش ص 611 رقم (1).

حببته إلى النفوس كانت فى حل من إسقاط العقوبة. وهذا هـو هدف الشريعة من تقرير العقوبة»[1] .

والواقع أن ترجيح التأهيل أو الإصلاح على ما سواه من أغراض العقوبة هو نقطة الارتكاز للنظام العقابى الحديث، وهو أهم مبدأ تستند إليه نظريات العقاب فى العصر الحاضر[2] .

وهكـذا يتضح أن استهـداف العقوبـة فى المجتمـع الجمـاهيـرى للإصلاح الاجتماعى وحماية القيم الإنسانية ومصالح المجتمع يتوافق مع المبادىء المثالية التى تطمح إليها المجتمعات المتمدنة.

ثالثاً ـ تحريم العقوبات الماسة بالكرامة والمضرة بالكيان (كالأشغال الشاقة والسجن المؤبد):

وقد حرصت الوثيقة الحضراء الكبرى لحقـوق الإنسان فى عصـر الجماهير على تقنين القاعدة التى تحرم العقوبات التى تمس كرامة الإنسان وتضر بكيانه كعقوبة الأشغال الشاقة والسجن الطويل الأمد، وهذا ما تطمح إليه النظم العقابية الحديثة بعد التطور الذي ساد فى النظم القديمة.

فقديمـاً وعندما كانت تسيطر على الفقه العقابى فكرة الردع العام كغـرض للعقاب، فقـد حرص المشـرع الجزائى على أن يفـرد لبعض العقوبات السالبة للحرية نظاماً قاسياً تتميز به عن عقوبات أخرى من النوع ذاته. ويفسر ذلك نشوء عقوبة الأشغال الشاقة وإخضاع المحكوم عليهم بها لقواعد صارمة لا يبررها الإصلاح أو التأهيل، وإنما مجرد التعبير عن إرادة المشـرع فى فرض نظام قاس يلائم الجرائم المعاقب عليها بهـا[3] .

---

(1) الشيـخ محمود شلتوت: القصاص. ص 108. طبع مصر 1365 هـ.

(2) د. محمـود نجيب حسنى: علم العقاب. ص 104 - 108. وقـانون العقـوبات اللبنانى (القسم العام) ص 683. بيروت 1975. قارن: د. على جعفر: العقوبات والتدابير. ص 10 - 11. مؤسسة مجد. بيروت 1988.

(3) يراجـع فى ذلك د. حسنى: علم العقاب. ص 113 - 115.

وتطبيقاً لذلك نص القانون الفرنسى الصادر فى 30 ـ 5 ـ 1854 فى مادته الثانية على أن المحكوم عليهم بالأشغال الشاقة يُستخدمون فى أشق الأعمال، وأجازت المادة الثالثة منه تقييد كل اثنين من المحكوم عليهم بالسلاسل وربط قدم المحكوم عليه فى كرة من الحديد يجرها حين يسير؛ ويردد هذا النص الحكم الذى تتضمنه المادة 15 من قانون العقوبات الفرنسى. وقريب من ذلك نص المادة 14 من قانون العقوبات المصرى التى تعرف عقوبة الأشغال الشاقة بأنها: «تشغيل المحكوم عليه فى أشق الأشغال»، وما كانت تقرره المادة 3 من لائحة السجون المصرية الصادر بالمرسوم بقانون رقم 180 لسنة 1949 من وضع القيد الحديدى فى قدمى المحكوم عليه»[1]. وقريب من ذلك أيضاً نص المادة 45 من قانون العقوبات اللبنانى التى تُجبر المحكوم عليه بالأشغال الشاقة بالقيام بأشغال مجهدة تتناسب مع جنسه وعمره. وقد عرف القانون الإنكليزى كذلك عقوبة Penal servitude وهى تقابل «الأشغال الشاقة»، وعرف أيضاً عقوبة الحبس مع العمل الشاق، كما عرفت قوانين أوروبية أخرى عقوبات من هذا النوع.

ولكن هذا الوضع لم يكن له أن يستمر: ففكرة قساوة العقوبة لم تعد اعتباراً يسيطر على تصنيف العقوبات حسب جسامة الجرائم، وإنما برزت المدة كعامل يحدد جسامة العقوبة، وأصبح سائغاً الاقتصار على عقوبة واحدة تختلف مدتها باختلاف جسامة الجريمة المقررة لها.

وقد استجابت غالبية التشريعات لتجريد العقوبات من مظاهر القسوة، بل إن البعض منها قد استبعد عقوبة الأشغال الشاقة. فالقانون الإنكليزى مثلاً قد حذف من قائمة العقوبات التى يعترف بها عقوبة Penal servitude المقابلة «للأشغال الشاقة»، كما ألغى عقوبة الحبس مع العمل الشاق، وقد تحققت هذه الإصلاحات سنة 1948 بصدور قانون العدالة الجنائية[2]؛

(1) أُلغى وضع القيد الحديدى بالقانون رقم 57 لسنة 1954.

(2) Margery Frey, La réforme pènale anglaise de 1948. Rev. SC. Crim. 1951 p. 615 et suiv.

واستبعد المشرع الفرنسى بدوره عقوبة الأشغال الشاقة بالأمر الصادر فى 4 ـ 6 ـ 1960، واستبعدها كذلك مشروع قانون العقوبات للجمهورية العربية المتحدة (المادة 82 منه). وبالإضافة إلى ذلك نادت عدة مؤتمرات دولية بإلغاء عقوبة الأشغال الشاقة إطلاقاً وتوحيد جميع العقوبات السالبة للحرية فى عقوبة واحدة هى الحبس، وخاصة مؤتمر جنيف عام 1955 [1].

وتجدر الإشارة هنا إلى أن الوثيقة الخضراء لحقوق الإنسان لم تكتفِ بإلغاء عقوبة الأشغال الشاقة ـ كما اكتفى الاتجاه العقابى الحديث ـ وإنما حرّمت كل العقوبات الماسة بكرامة الإنسان والمضرة بكيانه ومنها الأشغال الشاقة والسجن الطويل الأمد، على أساس أن السجن الطويل الأمد يضر بكيان الإنسان المعنوى والنفسى كالأشغال الشاقة المادية.

رابعاً ـ تحريم إنزال الضرر بشخص السجين وتعريضه للتجارب:

وينادى المجتمع الجماهيرى فى وثيقته الخضراء الكبرى بتحريم إلحاق الضير بشخص السجين مادياً ومعنوياً، كما يدين المتاجرة به أو إجراء التجارب عليه.

ونستعرض هنا ما يقابل هذه المعاملة الإنسانية فى القانون المقارن، وذلك على النحو الآتى.

يترتب على اعتبار التأهيل الغرض الذى تهدف إليه العقوبة وجوب أن تتحقق الملاءمة بين شخصية السجين المحكوم عليه على حدة والمعاملة العقابية التى تتجه إلى علاج أوجه الانحراف والشذوذ والخطورة فى هذه الشخصية بحيث تصير هذه الأخيرة غير خطرة على المجتمع بعد انقضاء العقوبة. والملاءمة السابقة تتطلب بالضرورة وجوب صرف النظر ـ فى تحديد كيفية التنفيذ العقابى ـ عن درجة جسامة ماديات الجريمة،

---

(1) يراجع بشأن ذلك: الدكتور عبد الوهاب حومد: الحقوق الجزائية العامة ص 707، المطبعة الجديدة بدمشق 1963.

باعتبار أنها قد روعيت على نحو كاف فى حكم الإدانة عندما حدّدت المحكمة مدة العقوبة. ويعنى ذلك أن «تبقى الجريمة خارج أسوار السجن» ووجوب قصر أيلام العقوبة على مجرد منع الحرية، وأما أساليب معاملة السجين فلا يجوز أن يكون الإيلام المادى والمعنوى من أغراضها، وإنما يجب أن تتجه إلى التأهيل مع اتسامها بطابع إنسانى غالب. وفى عبارة أخرى فإن إيداع السجين فى المؤسسة العقابية هو العقاب ذاته، وفيه ينبغى أن ينحصر كل الإيلام الذى يراد إنزاله به، ومن حق السجين كإنسان أن يجد فى السجن بعد نزوله فيه وسائل صلاح لا عقوبات تعذيب إضافية[1].

هذا وقد غدا استبعاد إيلام السجين عن طريق العقوبة الاتجاه الذى تقره صراحة التشريعات الحديثة. فالمادة 27 من الدستور الإيطالى الصادر سنة 1947 ـ والواردة سابقا ـ تنص على أنه: «لا يجوز أن تكون العقوبة معاملة مناقضة للشعور الإنسانى...» والمادة 20 من قانون العقوبات الروسى تنص على أن: «العقوبة... ليس من أغراضها إحداث إيلام بدنى أو إهدار الكرامة الإنسانية».

وجاء فى كتب الفقه الإسلامى الآتى: «إن الحبس الشرعى ليس الحبس فى مكان ضيق، ولكنه تعويق الشخص ومنعه من التصرف بنفسه... وإن الإسلام عرف منذ القديم نظام السجن ووضع له الفقيه أبو يوسف قاضى هارون الرشيد نظاماً محكماً يحقق العدالة ولا يختلف فى شيء عن أحسن النظم العقابية... وقد ورد فى كتاب الخراج لأبى يوسف:

«.. كتب عمر بن عبد العزيز: لا تدعوا فى سجونكم أحداً من المسلمين فى وثاق لا يستطيع أن يصلى قائماً... وأجروا عليهم من الصدقة ما يصلحهم فى طعامهم وأدمهم... وولِّ ذلك رجلاً من أهل الخير والصلاح... وأغنهم عن الخروج فى السلاسل يتصدق عليهم

(1) الدكتور محمود نجيب حسنى: السجون اللبنانية ص 21 و 22.

الناس... ومن مات منهم ولم يكن له ولى ولا قرابة غُسّل وكفِّن من بيت المال وصُلى عليه ودفن.

..وإنما يكثر أهل الحبس لقلة النظر فى أمرهم، إنما هو حبس وليس فيه نظر، فمر ولاتك جميعاً بالنظر فى أمر أهل الحبس فى كل أيام، فمن كان عليه أدب أُدب وأُطلق ومن لم يكن له خلى عنه»[1].

وتجدر الإشارة هنا إلى أن الجمعية العامة للأمم المتحدة أصدرت فى 18 ـ 12 ـ 1982 قرارها رقم 194/37 المتضمن «مجموعة المبادىء الأخلاقية الطبية» المفروض تطبيقها ومراعاتها.من قبل الأشخاص الذين يعملون فى الحقل الصحى من أجل حماية السجناء والمحتجرين (الموقوفين) من التعذيب وغير ذلك من العقوبات والمعاملات القاسية أو المهينة بالكرامة الإنسانية أو المضرة بالصحة أو الحالة الجسمية أو العقلية لهؤلاء السجناء أو التى تعرضهم للتجارب الطبية[2].

وهكذا نجد فى القاعدة التى كرستها الوثيقة الخضراء لحقوق الإنسان حول حماية السجين مادياً ومعنوياً تطابقاً مع أحدث ما توصلت إليه القوانين الوطنية والشرعات الدولية.

خامساً ـ التمسك بشرعية العقوبة:

وقد ورد فى الوثيقة الخضراء لحقوق الإنسان مبدأ «التمسك بشرعية العقوبة» بقولها: «والعقوبة شخصية يتحملها الفرد جزاء فعل مجرم موجب لها».

ويعنى هذا المبدأ أنه يشترط فى العقوبة أن تكون محددة سلفاً بنص قانونى يبين نوعها، ويحدد مقدارها، بحيث ينفى عنها الجهالة. ومؤدى

(1) يراجع فى ذلك: الدكتور أحمد فتحى بهنسى: العقوبة فى الفقه الإسلامى ص 206 حتى 210، دار الشروق ببيروت 1983.

(2) تراجع حول هذا الموضوع الدراسة القيمة للدكتور محمد رياض الخانى حول: «المبادىء الأخلاقية التى يجب أن يتحلى بها الطبيب فى ممارسته لمهنته الطبية، مجلة الشريعة والقانون لجامعة الإمارات عدد 2 (أيار 1988) ص 129 حتى 197.

هذا المبدأ أن على المشرع أن يحدد سلفاً ما يعتبر من الأفعال الصادرة عن الإنسان جريمة وأن يحدد أيضاً العقوبة المترتبة على هذه الجريمة[1].

ويترتب على مبدأ شرعية العقوبة أن القاضى الذى يوقع العقوبة ليس حراً مختاراً فيما يفعل، وإنما هو مقيد بما فرضه المشرع من الجزاء على الجريمة. فليس للقاضى أن ينشىء عقوبة خاصة وليس له أن يتعدى المقدار المحدد سلفاً.

وغاية هذا المبدأ حماية حريات الأفراد من تعسف السلطات، فالعقوبة أذى خطير يصيب الفرد فى بدنه أو ماله أو شرفه ولن يكون هذا الأذى مشروعاً إلاّ بنص.

وتتمثل أهم النتائج المترتبة على هذا المبدأ بالآتى:

(أ) - لا يقضى القاضى بأى عقوبة إلاّ بما يقضى النص الصريح بتوقيعه.

(ب) - لا يقضى القاضى بعقوبة جريمة فى جريمة أخرى مهما كانت ملاءمة العقوبة لتلك العقوبة.

(ج) - إن على المشرع أن يعيّن العقوبة الخاصة بكل جريمة ويبين أساليب تنفيذها.

(د) - لا يستطيع القاضى الجزائى أن يتوسع فى تفسير النصوص الجزائية[2].

وهذا المبدأ من المبادىء الدستورية فى الدول العربية[3]، فتنص المادة 25 من الدستور المصرى لعام 1964 على أنه: «لا جريمة ولا عقوبة

(1) الدكتور عبد الفتاح الصيفى: الجزاء الجنائى ص 123.

(2) الدكتور أحمد فتحى بهنسى: المرجع ذاته ص 31 و 32.

(3) يراجع فى ذلك: الدكتور محمود محمود مصطفى: أصول قانون العقوبات فى الدول العربية ص 20، دار النهضة العربية بالقاهرة 1970.

إلاّ بناء على قانون، ولا عقاب إلاّ على الأفعال اللاحقة لصدور القانون الذى ينص عليه»، وهى تطابق تماماً نص المادة 20 من دستور العراق الصادر فى سنة 1964، والمادة 32 من دستور الكويت الصادر فى سنة 1962، والمادة 17 من الدستور الليبى الصادر فى سنة 1951. وتنص المادة 8 من الدستور اللبنانى الصادر سنة 1926 على أن: «الحرية الشخصية مصونة وفى حمى القانون ولا يمكن أن يقبض على أحد أو يحبس أو يوقف إلاّ وفاقاً لأحكام القانون ولا يمكن تحديد جرم أو تعيين عقوبة إلا بمقتضى القانون.

والمصدر الوحيد للجرائم والعقوبات فى الدول النامية هو القانون المكتوب فليس العرف مصدراً لها لأنه قاعدة قانونية غير مكتوبة.

وتجدر الإشارة هنا إلى أن المبدأ فى الشريعة الإسلامية هو كذلك «شرعية العقوبة». فقد جاء فى القرآن الكريم فى سورة الإسراء: ﴿وما كنا معذبين حتى نبعث رسولاً﴾ (الآية رقم 15).

وقد ذكر البعض[1] أن العقوبات فى الجرائم التى يُحد فيها أو الجرائم التى يُقتص فيها أو يودى مثل واضح لمبدأ الشرعية، فالعقوبات محددة تحديداً واضحاً صريحاً لا لبس فيه. وقد اتفقت كلمة فقهاء الإسلام على أن العقوبات وخاصة فى الحدود ممّا لا يثبت بالرأى والقياس، وإنها لا تثبت إلاّ بالنص[2]. وأنه حتى فى التعازير، فالكل متفق على أن القاضى المسلم لا يستطيع أن يستحدث عقوبة لم ينص عليها القرآن أو لم تدل عليها سنة نبوية أو يحصل عليها إجماع[3].

وهكذا يأتى مبدأ شرعية العقوبة فى الوثيقة الخضراء لحقوق الإنسان متسقاً مع أحكام الشريعة الإسلامية والقانون المقارن.

---

(1) الدكتور بهنسى: المرجع السابق ص 42.

(2) السرخسى: المبسوط جـ 9 ص 44.

(3) الدكتور بهنسى: المرجع السابق ص 44.

سادساً ـ إحترام شخصية العقوبة:

وقد أرست الوثيقة كذلك فى مبادئها «مبدأ شخصية العقوبة» وما تأخذ به القوانين الحديثة والشريعة الإسلامية.

إنّ العدالة فى العقاب تقتضى أن تكون العقوبة شخصية، فلا توقّع ولا تُنفذ إلاّ على من ارتكب الجريمة أو شارك فيها. ونتيجة لذلك تكون الدَعوى العامة شخصية، لا ترفع إلاّ على المجرم فلا تقام على الولى أو الوصى أو القيّم ما دام لم يثبت فى حق أحدهم خطأ شخصى كان سبباً فى وقوع الفعل من الصغير أو المجنون. والمسؤول عن الحقوق المدنية تصح مخاصمته مدنياً ولكنه غير مسؤول جزائياً، فالمدعى عليه فى الدعوى الجزائية هو المتهم أو الظنين فقط. والجانى إذا توفاه الله سقطت تكاليفه الجزائية، فإن كانت الوفاة قبل الحكم عليه سقطت الدعوى العامة وإن كانت بعد الحكم عليه سقطت العقوبة المحكوم بها فلا يرثه فى هذه التكاليف أحد[1].

وبعبارة أخرى إن العقوبة يجب أن تصيب المجرم وحده، دون سواه وهذا ما يُعبّرون عنه بقولهم: «لا نيابة فى العقوبات». وهذا المبدأ يقتضى أمرين:

1 ـ عدم فرض العقوبة على غير الشخص المجرم.

2 ـ إلغاء أى عقوبة فى القانون لها هذا العيب.

وقد كانت العقوبة فى الأزمنة القديمة تنال جميع أفراد أسرة المجرم إذا كانت جريمته من جرائم الجلالة، لأنهم كانوا خاضعين للنفى مع الفاعل، وكانت أموالهم معرضة للمصادرة[2].

غير أن القوانين الحديثة حصرت العقوبة فى شخص الفاعل وحده،

(1) الدكتور محمود محمود مصطفى: شرح قانون العقوبات (القسم العام) ص 541 و 542.

(2) الدكتور عبد الوهاب حومد: الحقوق الجزائية العامة ص 677 و 678.

وقد سبق للشريعة الإسلامية أن كرست هذا المبدأ بقوله تعالى فى سورة الأنعام: ﴿ولا تكسب كل نفس إلّا ما عليها﴾ (آية رقم 164)، وفى سورة فاطر: ﴿ولا تزر وازرةٌ وزرَ أخرى﴾ (الآية 18)، وفى سورة النجم: ﴿وأن ليس للإنسان إلّا ما سعى﴾ (الآية 39)، وفى سورة فصلت: ﴿من عمل صالحاً فلنفسه ومن أساء فعليها﴾ (الآية 46)، وفى سورة النساء : ﴿من يعمل سوءاً يُجزَ به﴾ (الآية 123). وجاءت أحاديث الرسول (ﷺ) تؤكد هذا المبدأ حيث يقول: «لا يؤخذ الرجل بجريرة أبيه ولا بجريرة أخيه» وحيث يقول لأبى رمثة وابنه : «إنه لا يجنى عليك ولا تجنى عليه»[1].

وهكذا يأتى هذا المبدأ الجماهيرى «حول شخصية العقوبة» متسقاً مع مبادىء الشريعة الإسلامية والقوانين الحديثة اللاحقة عليها.

سابعاً ـ تقديس الحياة باستبعاد عقوبة الإعدام:

ولقد أرادت الوثيقة الخضراء لحقوق الإنسان أن تعبر عن «تقديسها لحياة الإنسان» التى هى منحة الخالق لعباده فقننت ذلك بالعبارة التالية: «أبناء المجتمع الجماهيرى يقدسون حياة الإنسان ويحافظون عليها، وغاية المجتمع الجماهيرى إلغاء عقوبة الإعدام. . .».

وسنرى آنفاً مدى إتساق القانون المقارن مع هذا الاتجاه الإنسانى من عقوبة الإعدام والذى أعلنته الوثيقة الخضراء كمبدأ أساسى من مبادئها.

وتُعرّف عقوبة الإعدام (La peine de mort) بأنها إزهاق روح المحكوم عليه. وهى مقررة فى غالبية الدول للجنايات الخطيرة. وهى من حيث دورها فى السياسة الجزائية عقوبة استئصال، إذ تؤدى إلى استبعاد من تنفذ فيه من عداد أفراد المجتمع، وذلك على نحو نهائى لا رجعة فيه[2].

---

(1) يراجع هذا المبدأ فى الشريعة الإسلامية عند: الأستاذ عبد القادر عودة فى كتابه «التشريع الجنائى الإسلامى» جـ 1 ص 394 و 395؛ وكذلك الدكتور أحمد فتحى بهنسى: العقوبة فى الفقه الإسلامى ص 48 حتى 50.

(2) الدكتور محمود نجيب حسنى: شرح قانون العقوبات اللبنانى (القسم العام) ص 692.

وترجع عقوبة الإعدام فى جذورها التاريخية إلى المجتمعات القديمة، حيث اعتبرت الوسيلة الفضلى لاقتلاع بذور الجريمة وتطهير النفس من الإثم الذى اقترفته، وخير عبرة للآخرين، فهى تتناول أثمن ما يملك الإنسان وتقضى على كل أمل بالبقاء، ولهذا كانت على رأس العقوبات المشددة بدون أى جدل، وطبقت على أساس أنها الأسلوب الوحيد لمواجهة الخطورة الإجرامية وحفظ الأمن والاستقرار لدى الجماعة فى بعض الجرائم التى تعتبرها تهديداً لوجودها[33].

واقترنت عقوبة الإعدام فى تلك المجتمعات بأساليب التعذيب الجسدى فى تنفيذها، وكان القاضى يتخير لكل مجرم يستحق الإعدام نوع التعذيب الذى يلائم جسامة جريمته ودرجة إثمه. فمثلاً فى عام 1776 حكم فى فرنسا على شاب اتهم بإهانة الدين بقطع لسانه من جذوره وبتر يده اليمنى ثم حرقه حياً على نار هادئة. وقد تفنن القضاة فى تحديد كيفية تنفيذ الإعدام فى هذا الشاب على النحو الذى رأوه ينزل به القدر من العذاب المتناسب مع جسامة جريمته ومقدار إثمه بارتكابها. وقد خُفِّف هذا الحكم بعد النطق به إلى قطع رأس المحكوم عليه وحرقه بعد إعدامه[34].

وكانت الجرائم التى تعاقب بالإعدام قديماً كثيرة. فقبل الثورة الفرنسية، كان عدد الجرائم المعاقبة بالإعدام 115 فى فرنسا، و 200 فى انكلترا بينها بعض السرقات الصغيرة. حتى أن التباهى بين القضاة كان يجرى بالنسبة لعدد أحكام الإعدام التى أصدرها كل منهم. فقد رُوىَ أن القاضى (Cartzow) الذى حَكَم فى القرن السابع عشر كان يفاخر بأنه أصدر عشرين ألف حكم بالإعدام خلال 40 سنة.

---

(1) الدكتور على جعفر: العقوبات والتدابير ص 23.

(2) يُراجع ذلك عند الدكتور حسنى: شرح قانون العقوبات اللبنانى (القسم العام) هامش ص 692 رقم 2.

ولكن هذا الأمر تغيّر فى القوانين الحديثة، فأخذت الجرائم المعاقبة بـالإعدام تنخفض، بسبب ارتقاء المستوى الاجتماعى والأخلاقى، ورسوخ أقدام الدول والأنظمة فى المدنية[1].

وانحصر نطاق الإعدام فى عدد قليل من الجرائم، هى بصفة بعض جرائم الاعتداء على الحياة وبعض الجرائم الواقعة على أمن الدولة، وتغيّر أسلوب تنفيذ الإعدام فصار مقتصراً على مجرد إزهاق الروح مستبعداً كل تعذيب يزيد على القدر الضرورى الذى يفترضه إزهاق الروح، وفى النهاية فالإعدام فى القوانين الحديثة نوع واحد لا يختلف من حيث كيفية تنفيذه باختلاف الجرائم التى يقضى به من أجلها.

وقد أثارت عقوبة الإعدام جدلاً حول مدى جدواها بعد بروز الاتجاهات الإنسانية والأفكار الإصلاحية للعقوبات، وبعد بروز دور الدولة وسلطاتها وتدخلها فى مجالات كانت محظورة عليها فى السابق، بحيث اعتبرت الجريمة مظهراً من مظاهر الخلل الاجتماعى، واعتبر المجرم ضحية ظروف البيئة الاجتماعية أكثر من كونه متأصلاً بروح الإجرام، الأمر الذى يترتب عليه اعتبار المجتمع مسؤولاً بصورة أو بأخرى عن سوء سلوك المجرم وانحرافه[2].

وقد نجم عن النقاش الشديد الذى دار حول مسألة الإبقاء على عقوبة الإعدام أو إلغائها، بروز اتجاهين: الأول ينادى بالإبقاء عليها، والثانى يطالب بإلغائها[3] . وقد اهتمت هيئة الأمم المتحدة نفسها، بهذه المسألة، ووضعت عنها بحثين هامين: الأول وضعه الفرنسى الأستاذ (.M

---

(1) الدكتور عبد الوهاب حومد: الوسيط فى شرح القانون الجزائى الكويتى (القسم العام) ص 324.

(2) الدكتور على جعفر: العقوبات والتدابير ص 24.

(3) يراجع فى عرض هذين الاتجاهين ومبررات كل منهما: الدكتور محمود نجيب حسنى: شرح قانون العقوبات اللبنانى (القسم العام) ص 693 حتى 699؛ الدكتور =

(Ancel) المستشار فى محكمة النقض الفرنسية برقم ST/SOA/SD/9 عام 1962، والثانى وضعه الأميركى (Norval Morris) أستاذ القانون الجزائى وعلم الإجرام فى جامعة شيكاغو برقم ST/SAO/SD/10 عام 1968.

وفيما يلى عرض لأهم آراء المنادين بالإبقاء على الإعدام وحجج المطالبين بالإلـغاء[1]، وتبنى الرأى المناهض للإعدام.

أ ـ آراء المطالبين بالإبقاء على عقوبة الإعدام:

إن الذين يطالبون بالإبقاء على عقوبة الإعدام، ينطلقون من الحجج التالية:

1 ـ إن عقوبة الإعدام وُجدت لتحقيق مفهوم التفكير. فالقاتل الذى حرم آخر من حياته فى ظروف فظيعة، يجب أن يكفر بحياته عما اقترف فى حق غيره. والإعدام يكون عقوبة عادلة، لأن حرمان الجانى من حياته، يساوى حرمان الضحية من حياتـها[2]. وهذا الفريق يرى فى بعض الجرائم الأخرى ما يعادل القتل، كجـرائم الخيانـة العظمى، لأنهـا قتل للوطن بكامله.

2 ـ إنها عقوبة تخيف كل من تسوّل له نفسه إرهاب المجتمع، بهز دعائمه، حين يرتكب جريمة تحدث الذعر والهلع، وهى تخيف كذلك الآخرين الذين يرون تنفيذها، فيتعظون مما ينتظرهم.

3 ـ إنها الوسيلة الوحيدة لتخليص المجتمع من مجرم خطير يهدد سلامته وأمنه. فهناك بعض المجرمين الذى يشكلون خطراً جسيماً على المجموع، فلا بد لهم من سلاح ماض يرهبهم، وهو الإعدام.

على جعفر: العقوبات والتدابير ص 24 حتى 27؛ الدكتور عبد الوهاب حومد: الحقوق الجزائية العامـة ص 699 حتى 702 وكتابـه الوسيط فى شرح القـانون الجزائى الكويتى (القسم العام) ص 325 و 328.

(1) انتهجنا فى هذا العرض النهج الذى اتبعه الدكتور عبد الوهاب حومد فى الوسيط ص 325 حتى 328.

(2) Garraud: Droit pénal T. 2 P.117

4 ـ إن الناس قد اطمأنوا إلى وجود عقوبة الإعدام، ولذلك تراهم يقفون إلى جانبها، ويتمثلون فى مجتمعنا الإسلامى والعربى بقوله تعالى: ﴿ولكم فى القصاص حياة﴾.

5 ـ إن إلغاء عقوبة الإعدام يفضى إلى استحالة إيجاد عقوبة أخرى تحل محلها. وقد أثبتت الوقائع، أن استبدالها بالحبس المؤبد غير مجد، لأن هذه العقوبة لا تلبث أن تنقلب إلى عقوبة مؤقتة بفعل قوانين العفو الشامل، وكثيراً ما يحدث أن يستفيد القاتل من سلسلة قوانين العفو، ويخرج إلى المجتمع حاملاً معه خطورته الكامنة فيه، ويُعطى بذلك أسوأ صورة عن فكرة العدالة.

6 ـ إن حراسة السجين بالسجن المؤبد المستبدل من الإعدام، تكلف الدولة نفقات باهظة، يمكن أن تنفق فى سبيل إصلاح السجناء الآخرين ممن يُرجى صلاحهم.

ب ـ حجج المطالبين بإلغاء عقوبة الإعدام:

وأما حجج الفريق الذى يطالب بإلغاء عقوبة الإعدام فتنطلق من الآتى:

1 ـ إنها تخالف المبادىء الفلسفية. فالمجتمع لم يمنح المجرم الحياة، ولذلك لا يجوز له أن ينتزعها، لأن هذا حق خالص لله تعالى.

وكان «بيكاريا» فى مقدمة القائلين بهذه الحجة: إذ لم تكن الحياة عنده من الحقوق التى نزل الأفراد عنها عندما ارتضوا الحياة فى المجتمع، كما أنهم لم يقبلوا بتخويل المجتمع السلطة فى العقاب.

2 ـ إنها عقوبة لا يمكن تلافى الخطأ فيها، فيما إذا تبين بعد تنفيذها أن الحكم كان مخطئاً، لأنه لا يمكن إعادة الحياة إلى من مات ظلماً، وقد ثبت عملياً وقوع أخطاء مماثلة وعديدة[1].

3 ـ إنها عقوبة غير مفيدة، لأن البلاد التى ألغت عقوبة الإعدام لم

---

(1) Merle et Vitu: Traité de droit criminel P.514 N°508.

تلاحظ زيادة فى نسبة الإجرام. بل إن بعض الدول التى أعادت الإعدام بعد إلغائه كالنمسا (أعادته عام 1934) لاحظت أن معدّل الإجرام ارتفع.

4 - إنها عقوبة غير منطقية، لأنها تفترض أن الفاعل ارتكب جريمته فى حالة إدراك وإرادة. والإدراك والإرادة من القضايا الخفية، ولا يمكن التحقق من وجودهما سليمين لدى القاتل بصورة مؤكدة وجازمة. لهذا فإن العدالة المطلقة شىء وهمى على الأرض. أما المجتمع الذى يقدم على تنفيذ الإعدام، فإنه يقدم على القتل وهو هادىء التفكير مطمئن البال، فعمله أكثر قبحاً من عمل القاتل نفسه.

5 - إنها ليست مخيفة كما يعتقد البعض، بدليل أن المجتمعات التى تطبقها[1]، لا تزال مسرحاً لجرائم خطيرة جداً. (الولايات المتحدة الأمريكية).

6 - إن الإعدام غالباً ما يكون من نصيب الفقراء والأقليات المضطهدة، لأن هؤلاء عاجزون عن توكيل أشهر المحامين ليدافعوا عنهم لفقرهم، فى حين أن الأغنياء قادرون على ذلك.

وقد تأثر كثير من الدول بهذه الحجج فألغى بعضها الإعدام قانوناً (كرومانيا عام 1864، والبرتغال عام 1866، وهولندا عام 1870، وإيطاليا عام 1899، والنرويج عام 1902، والنمسا عام 1919، والسويد عام 1921، وبعض ولايات أميركا الشمالية والأرجنتين، والدنمارك عام 1930، وإسبانيا عام 1932، وسويسرا عام 1942)، وبعض الدول ألغى الإعدام إلغاء واقعياً وليس قانونياً، بمعنى أنه احتفظ بالنص القانونى لمجرد الإخافة كبلجيكا التى لم تنفذ فيها عقوبة إعدام واحدة منذ عام 1862 وكذلك الأمر بالنسبة للمكسيك.

وبعد أن ألغيت العقوبة أعيدت فى بعض الدول بسبب ظروفها الخاصة. لكن موجة الإلغاء عادت إلى الظهور من جديد، فألغيت مرة

---

(1) من الدول التى مازالت تأخذ بعقوبة الإعدام: قوانين الدول العربية، اليونان، تركيا، دول أوروبا الشرقية، دول أفريقيا، دول آسيا والشرق الأوسط، الاتحاد السوفياتى، و36 ولاية من الولايات المتحدة الأميركية.

أخرى في إيطاليا سنة 1947، وحظرها دستور ألمانيا الغربية الصادر عام 1949، وألغيت في تركيا سنة 1950، وفي انكلترا سنة 1957 (فيما عدا جرائم القتل الخطيرة)، وفي نيوزيلاند سنة 1961، وفي فرنسا سنة 1981.

وجدير بالذكر هنا أن قوانين الدول الاشتراكية تصف الإعدام بأنه عقوبة استثنائية، وتضيف المادة 29 من قانون العقوبات الروسي عبارة: «وإلى أن يتسنى إلغاؤها». وقد نصت المادة 29 من قانون تشيكوسلوفاكيا على قيدين للحكم بالإعدام: أن تحتم مصلحة المجتمع توقيع العقوبة، وألّا يكون في الإمكان إصلاح المجرم بعقوبة سالبة للحرية. (تراجع المادتان 24 و 27 من قانون يوغوسلافيا، والمادة 54 من قانون رومانيا، والمادة 60 من قانون ألمانيا الديمقراطية)[1].

ج - تبني الرأي المناهض لعقوبة الإعدام:

والواقع أن حجج المطالبين بإلغاء عقوبة الإعدام هي الأجدر بالترجيح، لأن المبررات التي أبداها خصومهم لم تسلم من الانتقادات الشديدة التي نجحت في زحزحة عقوبة الإعدام فأزيلت من معظم التشريعات الحديثة، وحُصرت في أضيق الحدود في البعض الآخر[2]. كما أن حجج الرأي المناهض للإعدام تصب في إطار السياسة الجزائية الحديثة.

فعقوبة الإعدام - كما نراها - هي من مخلفات الجزاءات التعذيبية القاسية التي سادت في المجتمعات القديمة المتخلفة، وبتطوّر تلك

(1) يراجع بشأن ذلك: فيدال ومانيول رقم 461 ص 636 هامش 3، مجلة العلوم الجزائية سنة 1947 ص 461؛ بوزا وبيناتل جـ 1 رقم 373 ص 440 وما بعدها؛ الدكتور محمود محمود مصطفى: شرح قانون العقوبات (القسم العام) ص 548 هامش رقم 1؛ الدكتور عبد الوهاب حومد: الوسيط في شرح قانون الجزاء الكويتي 327 و 328، وكذلك كتابه الحقوق الجزائية العامة ص 700 هاشم رقم 2.

(2) يراجع: الدكتور علي جعفر: العقوبات والتدابير ص 61 و 62 وقد استعرنا هنا عباراته.

المجتمعات لا بد من تطور مقابل يفيد منه الإنسان والإنسانية بمفهومها الجديد وذلك بالإقلاع عن العقوبات غير الإنسانية ومن بينها الإعدام.

ومن ناحية ثانية، فإن عقوبة الإعدام تمثل الحد المتطرف الذى يتجاوز مستلزمات حماية الجماعات الإنسانية، ومن الأنسب إيجاد وسائل أخرى بديلة عنها تحقق الغرض ذاته وتنطوى على عناصر الاصلاح التى يستحيل تحقيقها فى الإعدام، فضلاً عن إمكانية الرجوع عنها فيما إذا ثبت خطأ الحكم القاضى بالعقوبة.

ومن ناحية ثالثة، فإن هذه العقوبة استئصالية تؤدى إلى إفناء الفرد من عداد المجتمع، لذلك فإنها تمس حقاً يعلو على سلطة المجتمع البشرى، ومن ثمَّ يكون بتوقيعها مجاوزاً نطاق سلطانه على أفراده: فهذه العقوبة تنهى الحياة التى هى منحة الخالق للبشر، وهو وحده الذى يحق له أخذها، والمجتمع لم يمنح الحياة لأفراده ولا فضل له فى تمتعهم بها، ولذلك لا يجوز له أن يحرمهم منها.

وأخيراً، فإن الإحصاءات لم تدل على أن عقوبة الإعدام قضت على الجريمة فى المجتمع، أو على الأقل حدّت منها بشكل كبير، الأمر الذى يعنى عدم فائدتها كعنصر رادع ووجوب التخلى عنها كجزاء عن بعض الجرائم الخطيرة.

وعلى ضوء ذلك تستقيم نظرة الوثيقة الخضراء لحقوق الإنسان من عقوبة الإعدام وفقاً للمبررات السابقة.

ثامناً ـ تضييق الوثيقة من الإعدام واستبداله بغيره:

وترى الوثيقة الخضراء لحقوق الإنسان أنه: «وحتى يتحقق ـ إلغاء عقوبة الإعدام ـ يكون الإعدام فقط لمن تشكل حياته خطراً أو إفساداً للمجتمع، وللمحكوم عليه قصاصاً بالموت طلب التخفيف أو الفدية مقابل الحفاظ على حياته، ويجوز للمحكمة استبدال العقوبة إذا لم يكن ذلك ضاراً بالمجتمع أو منافياً للشعور الإنسانى...».

وهذا الحل الانتقالى والاستبدالى للوثيقة يتفق معه الفقه الجزائى الحديث. فحتى الفقه الحديث الذى لا يرى مانعاً من الإبقاء على عقوبة الإعدام، إلّا أنه لا يتورع عن المطالبة بأن يكون لهذه العقوبة النطاق المعتدل: فطبيعتها عقوبة استئصال لا رجوع فيه مما يُملى اقتصارها على أشد الجرائم خطورة كالاعتداء على الحياة.

وبالإضافة إلى ذلك، فإنه لا يجوز للقاضى النطق بها لمجرد ارتكاب المتهم جريمة معاقباً عليها بها، وإنما عليه أن يتحقق من الخطورة الكامنة فى شخصيته على المجتمع وأن يقطع الأمل فى إصلاحه مع الاحتمال الكبير للعودة إلى الإجرام إن لم يُستأصل من المجتمع. وفضلاً عن ذلك، فإن على القاضى أن يستوثق بصفة خاصة من قوة أدلة الإدانة ومن أن احتمال ظهور براءته يكاد يكون مستبعداً، فإن لم يتوفر ذلك كله فعليه أن يُعمل الأسباب التقديرية المخففة لتفادى النطق بالإعدام. ويجدر برئيس الدولة أن يجعل من سلطته فى العفو الخاص وسيلة لتفادى تنفيذ الإعدام فى غير الحالات التى تقتضيها مصلحة المجتمع: فلا يجوز أن يُنفّذ حكم الإعدام قبل أن يُعرض على رئيس الدولة ملف الدعوى التى صدر فيها، ومن المصلحة أن يتسم ذلك بالتآني لإفساح المجال لظهور أدلة تثبت براءة المحكوم عليه أو وقائع تكشف عن جدارته بعقوبة أخف.

وتقرر الشريعة الإسلامية عقوبة الإعدام فى بعض الجرائم الخطيرة كالقتل المتعمد، لكن يُعفى من هذه العقوبة من يتقرر العفو عنه من قبل أهل الضحية تطبيقاً لقوله تعالى فى سورة البقرة:

﴿يا أيها الذين آمنوا كُتب عليكم القصاص فى القتلى... فمن عُفىَ له من أخيه شىء فاتباع بالمعروف وأداء إليه بالإحسان﴾ الآية 178).

ووردت هذه العقوبة كذلك فى جريمة الحرابة (وهى قطع الطرق للقتل والنهب)، لكن يُعفى منها التائب، وذلك فى قوله تعالى فى سورة المائدة: ﴿إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون فى الأرض فساداً

أن يُقتلوا. . . إلاّ الذين تابوا من قبل أن تقدروا عليهم فاعلموا أن الله غفور رحيم﴾ (الآيتان 33 و 34).

وهكذا نرى أن اتجاه الوثيقة فى التضييق من الإعدام، وجواز استبداله بما هو أخف منه، ينطلق من السياسة الجزائية الحديثة وأحكام الشريعة الإسلامية.

تاسعاً ـ إدانة تنفيذ الإعدام بوسائل بشعة:

وإذا كان لا بد من الإبقاء على عقوبة الإعدام ـ وكحل انتقالى لإلغائها ـ فإن المجتمع الجماهيرى أعلن صراحة عن إدانته تنفيذ «الإعدام بوسائل بشعة كالكرسى الكهربائى والحقن والغازات السامة» (متعارف على هذه العقوبات فى سجون الولايات المتحدة الأمريكية).

فأساليب التعذيب الوحشية التى رافقت تنفيذ الإعدام قديماً (كالإحراق بالنار، والتقطيع، ودفن الإنسان حياً وغيرها من الطرق الهمجية والوحشية) يجب أن تختفى من وسائل تنفيذ هذه العقوبة. وليس هذا فقط بل يجب أن تختفى الوسائل الحديثة غير الإنسانية (كاستعمال الكرسى الكهربائى، والحقن والغازات السامة). ذلك أن هذه الوسائل تتسّم بقسوة بالغة، فهى فى حقيقتها نوع من العذاب والقتل المزدوج، وإنما تفترق عن عمل الفاعل فى أن القانون ينظمها وأن الدولة هى التى ترتكبه إزاء مقتول هو شخص غاية فى الضعف والعجز أمام الدولة، فضلاً عن أن شخصيته وقت تنفيذ الإعدام فيه مختلفة عن شخصيته وقت ارتكاب جريمته. ولهذه الوسائل القاسية آثار سيئة حتى على الغير: فهى تولد صدمات لدى أقارب المحكوم عليه وزملائه، بل ولدى من يشهدون تنفيذها، وهى تخلق فى المجتمع شعوراً بالتبلد واللامبالاة إزاء القسوة والعنف[1].

وتتجه معظم التشريعات إلى تنفيذ عقوبة الإعدام بشنق المحكوم عليه أو برميه بالرصاص، وبعضها يتشدد فى ذلك حتى يحصل الموت

---

(1) الدكتور محمود نجيب حسنى: شرح القانون القسم العام ص 695.

فعلاً. ومن الأنسب أن يكون مكان التنفيذ داخل السجن وغير علنى. لأن فى علانيته ما يؤذى المحكوم عليه قبل موته ويؤذى عائلته، ويجرح الشعور العام ويحدث الاشمئزاز لدى الناس[1].

خاتمة:

مما سبق يتبين أن الفلسفة، التى تؤمن بها وثيقة حقوق الإنسان فى المجتمع الجماهيرى، تتجه إلى إعلان جزائية أساسية، دون أن تحفل بالنظريات المجردة. وهى تتصف بنزعة إنسانية واضحة، غايتها إحترام كرامة الإنسان وآدميته حتى ولو كان مذنباً محكوماً بالعقاب. وهى تتميز باتجاه أخلاقى يأخذ بعين الاعتبار مسؤولية المذنب والمصلحة العامة للمجتمع. كما أنها تحرص على الطابع القانونى للنظام الجزائى باحترام مبادىء الشرعية الجزائية، فضلاً عن اتسامها بالحيوية والتجديد فى الإصلاحات العقابية برفضها وجود مجرمين غير قابلين للتأهيل الاجتماعى. وهى تبعاً لذلك ترى استبعاد عقوبة الإعدام، وإلاّ حصرها مؤقتاً فى أضيق نطاق مع إمكانية استبدالها بأخف منها مع وجوب مراعاة الوسائل الإنسانية فى التنفيذ إذا استعصى الإلغاء.

وهى فى النهاية تتميز بطابعٍ عالمى بإرسائها مبادىء جزائية راقية تسير عليها التشريعات الحديثة، فضلاً عن اتساق هذه المبادىء مع أحكام الشريعة الإسلامية السمحاء.

(1) الدكتور على جعفر: العقوبات والتدابير ص 31 و 30.



الوثيقة الخضراء
وقضية السلام فى عالم اليوم

د. على الشامى
أستاذ فى كلية الحقوق والعلوم السياسية
فى الجامعة اللبنانية

إن الوثيقة الخضراء الكبرى حدث فكرى وإنسانى مهم. ولعل ما يُميِّزها عن الوثائق والمواثيق المتعلقة بحقوق الإنسان، التى ظهرت قبلها، هو ما تضمنته من دعوة إلى مواجهة الظلم والقهر والاستعمار وإعلان مبدأ الكفاح الجماعى للشعوب ضد أعداء الحرية فى العالم. فقد جاء فى مادتها الثامنة عشرة أن أبناء المجتمع الجماهيرى يحمون الحرية، ويناصرون المضطهدين من أجلها، ويحرضون الشعوب على مواجهة الظلم والاستغلال والاستعمار ومقاومة الإمبريالية والعنصرية والفاشية وفقاً لمبدأ الكفاح الجماعى للشعوب.

والسلام العالمى الذى يظلل المعمورة من أقصاها إلى أقصاها ما زال حلم البشرية منذ أقدم العصور. وإذا كانت الحروب فى الماضى تقتصر على الأطراف المتنازعة فليس باستطاعتها اليوم أن توفِّر أمة أو زاوية فى الدنيا، فالأسلحة الحديثة المتطورة قادرة، عند استعمالها، على تدمير كل حى على الأرض دون تمييز بين محارب ومسالم. ولهذا وُضعت مشاريع وقدمت مقترحات لحظر استعمال الأسلحة الإفنائية.

وبذلك أصبحت مسألة السلام العالمى الهاجس الأكبر لكل إنسان فى نهاية القرن العشرين. ولكن السلام العالمى لن يتحقق إلّا بالكفاح أو التضامن أو العمل الجماعى لكل الشعوب المحبة للسلام. وسنعالج هذا الموضوع الذى أثارته الوثيقة الخضراء حسب المخطط التالى:

الفصل الأول: مفهوم السلام والحرب.

أولاً - السلام والحرب فى المفهوم العربى الإسلامى.
ثانياً - فكرة السلام والحرب منذ عصر النهضة.

الفصل الثانى: القوة التدميرية للحروب والأسلحة.

أولاً - الدمار المادى والبشرى للحروب التقليدية.
ثانياً - سباق التسلح النووى والقوة التدميرية .

الفصل الثالث: التحدى الكبير.

أولاً - السلام والنظام الدولى.
ثانياً - السلام العالمى وهيئة الأمم المتحدة.
ثالثاً - السلام والوثيقة الخضراء.

مفهوم السلام والحرب

تكتسى ظاهرة السلام والحرب فى الوقت الراهن أهمية كبيرة وتستحوذ على أغلب الدراسات والأبحاث، وعلى هموم القادة والناس، وذلك بسبب النتائج المدمرة للسلاح النووى وتطور تقنياته التى أدت إلى ظاهرة حرب النجوم.

غير أن أغلب هذه الدراسات والأبحاث التى ظهرت بعد الحرب العالمية الثانية، عالجت ظاهرة الحرب أكثر مما عالجت ظاهرة السلام، حيث «اعتبرت الأولى وسيلة تعزز الثانية»[1]. وبالتالى ارتبطت فكرة السلام بفكرة الحرب حتى خيل للكثيرين أن ظاهرة الحرب هى الحالة الطبيعية وهى البداية، وأن السلام هو حالة انتفاء الحرب أو نقيضها، أى إن الحرب أسبق من السلام الذى هو حالة ظرفية استثنائية. هذا من جهة، ومن جهة أخرى فقد تأثر أيضاً المهتمون بدراسة ظاهرتى السلم والحرب بمقولة الرومان القائلة:

(1) Conidec et Charvin: Relations internationales éd. montchrestien. Paris 2e éd. 1979. P. P. 321 et P. P 397 - 416.

«إذا أردت السلام، فحضر نفسك للحرب» أي إن السلام هو عبارة عن هدنة لالتقاط الأنفاس، حيث «لا يمكن تجنب الحرب بل يمكن تأخيرها»، كما يقول مكيافلي. فالعالم الاجتماعي بوتول (Bouthoul) الذي حاول وضع أساس لعلم الحرب[1] (Polémologie)، ذهب إلى القول أنه «إذا أردت السلام فاعرف الحرب»[2]، متأثراً بمقولة برودون (Proudhon) القائلة أن «معرفة السلام تقوم كلياً على دراسة الحرب»[3]، على اعتبار أنه من خلال معرفة ودراسة ظاهرة الحرب، تجرى معرفة ودراسة ظاهرة السلام، فالعلاقة بين الإثنين وثيقة وحتى إنها عضوية ، إذ لا يمكن معرفة السلام دون معرفة الحرب.

يعقب كونيدك وشارڤان (Comidec et Charvin) على هذه الآراء والمفاهيم والأبحاث بالقول إن الخطر يكمن فى «أن الأبحاث حول السلام من خلال دراسة ظاهرة الحرب، يمكن أن تنحرف عن أهدافها واستخدامها من قبل العسكريين لتحضير الحرب. وهذا ما يفسر تمويل العسكريين أحياناً للبحث حول السلام، حيث أمنت الأبحاث حول السلام للعسكريين حججاً لسياسة القوة»[4]. كما أن كلارك (Clarke)، اعتبر أن علم النزاع أو علم الحرب «هو الابن غير الشرعي لاتحاد متناقض وتعيس، أي لزواج الأبحاث حول السلام مع الإستراتيجية النووية»[5]، وبالتالي فسياسة التهديد بنزاع نووي التي اعتمدت بعد الحرب العالمية الثانية «ساهمت فى ربط الدراسات المتعلقة بالنزاعات الدولية بمشاكل التسلح النووي»[6]. وبالنتيجة كما يقول

(1) Bouthoul G: Croité de polémologie . Payot. Paris 1970.

(2) Bouthoul G: Lettre ouverte aux pacifistes. Paris. Albin M. 1972 - P. P. 131 - 133.

(3) Proudhon P. J: La guerre et la paix. Rivière, Paris 1927. P. 311.

(4) كونيدك وشارڤان المرجع السابق. ص 426.

(5) راجع كونيدك وشارڤان المرجع السابق ص 427 وهما يعتمدان على كتاب:

— Clarke R.: Science of War and peace. New York 1972. P 220 - 221.

(6) Bouthoul G. :Avoir la Paix. Crosset. Paris 1967. P 23.

البعض أنه لو كرست الأبحاث والدراسات منذ البداية لمعالجة قضية السلام، لما كانت سياسة سباق التسلح ولما كان الركض وراء الرعب النووى الذى اعتمدته الدول كمبدأ لسياستها الدولية بعد الحرب العالمية الثانية.

بيد أن هناك من يعتبر أن «أهداف الحرب ليست سوى أهداف السلام والعكس بالعكس»[1]، حيث «غالباً ما يحصل أن نشن الحرب باسم السلام، أى باسم مفهوم السلام الذى يراد فرضه على الآخرين. كما يمكن أن يكون السلام علم الحرب»[2].

وبهدف تسليط الضوء على مفهوم السلام والحرب، سنلقى نظره عامة على مختلف الآراء والأفكار والمذاهب التى حاولت أن تعالج هاتين الظاهرتين، وذلك منذ عصر النهضة وحتى سيطرة السلاح النووى، على أن نلقى قبل ذلك نظرة عامة على المفهوم العربى الإسلامى لظاهرتى السلام والحرب.

أولاً ـ السلام والحرب فى المفهوم العربى ـ الإسلامى[3]

انطلق المفهوم العربى الإسلامى من مبادىء السلام والوئام والتعاهد

---

(1) Freund J. Sociologie du Conflit P. U. F. Paris 1983 P. 355.

(2) المرجع السابق ص 355 - 356.

(3) د. حسن الجلبى: الاتجاهات العامة فى فلسفة القانون. منشورات كلية الحقوق والعلوم السياسية والإدارية (الفرع الأول) الجامعة اللبنانية بيروت 1984 ـ الجزء الثانى ص 438 - 848 ـ وراجع أيضاً د. صبحى المحمصانى: تراث الخلفاء الراشدين فى الفقه والقضاء. دار العلم للملايين، بيروت 1984. ص 547. وراجع أيضاً كتابه: القانون والعلاقات الدولية. دار العلم للملايين، بيروت 1982. ص 77 - 102 . وراجع أيضاً د. مجيد خدورى: الحرب والسلم فى شرعة الإسلام. دار المتحدة للنشر، بيروت 1973. ص 196 - 197.

كقواعد أصلية يجب أن تحكم تطور المجتمعات وبالتالى العلاقات بين الأمم والشعوب والدول. وتميزت الشريعة الإسلامية بمبدأ الشمولية والكونية التى اعتبرت أن السلام وليس الحرب هى الحالة الأصلية فى علاقة العرب المسلمين بغيرهم، وما الحرب إلا حالة استثنائية ترتبط بالحرب الدفاعية ضد العدوان، وترتبط بالحرب الهجومية لحسر نفوذ الأعداء أو القوى المعتدية. وهذا ما عرف بسياسة الفتح وقد برز اتجاهان نتيجة لذلك:

الاتجاه الأول هو تقسيم إلى دارين: دار الإسلام ودار الحرب. ولكن السلام هو الحالة الأصلية، والحرب هى الحالة الاستثنائية لا تجيزها الشريعة الإسلامية إلا فى حالة الدفاع الشرعى ضد الاعتداء أو العدوان على الدولة الإسلامية؛ وبهذا تصبح الدولة المعتدية فى حالة حرب مع الدولة الإسلامية حتى ينتهى عدوانها وتنتهى حالة الحرب معها.

ويستند هؤلاء الفقهاء فى رأيهم إلى عدد من الآيات القرآنية، نذكر منها الآيات 190 ـ 195 من سورة البقرة التى ورد فيها:

﴿وقاتلوا فى سبيل الله الذين يقاتلونكم ولا تعتدوا، إن الله لا يحب المعتدين... واقتلوهم حيث ثقفتموهم من حيث أخرجوكم، والفتنة أشد من القتل... والحرمات قصاص، فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم، واتقوا الله واعلموا أن الله مع المتقين﴾.

أما الاتجاه الثانى فهو يستند فى تحديده لأسس العلاقات الدولية إلى نظرية العوالم الثلاثة، أى وجود دار ثالثة هى دار الصلح أو دار العهد، إلى جانب دار الإسلام ودار الحرب. ويقول من يدعمون هذا الرأى أن ثمة دولاً وجماعات إقليمية لا تدين بعقيدة الإسلام ولكنها ترتبط بالجماعة الإسلامية بمواثيق للسلام أو بمعاهدات مودة. وهاتان الطائفتان من الدول المسالمة للدولة الإسلامية وجماعتها فى وقت السلم وفى وقت الحرب تمثل إلى جانب دار الإسلام ودار الحرب، داراً ثالثة هى دار الصلح أو دار العهد. وهذه الدار تضم الأقاليم التى ترتبط شعوبها بالجماعة الإسلامية

وبدارها بمعاهدات. ويستند هذا الفريق الذى يقول بهذه الدار إلى عدد من الآيات القرآنية، نذكر منها الآية 61 من سورة الأنفال: ﴿وإن جنحوا للسلم فاجنح لها وتوكل على الله إنه هو السميع العليم﴾، ثم الآية 72 من السورة نفسها: ﴿... وإن استنصروكم فى الدين فعليكم النصر إلاّ على قوم بينكم وبينهم ميثاق...﴾. هذا بالإضافة إلى عدد من الآيات الأخرى التى تحدد علاقة المسلمين بالجماعة التى تنشأ معها روابط تعاضدية، لا سيما ما جاء فى الآية 91 من سورة النحل: ﴿وأوفوا بعهد اللّه إذا عاهدتم ولا تنقضوا الإيمان بعد توكيدها، وقد جعلتم اللّه عليكم كفيلاً، إن اللّه يعلم ما تفعلون﴾، والآية 8 من سورة الممتحنة: ﴿لا ينهاكم اللّه عن الذين لم يقاتلوكم فى الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبرّوهم وتقسطوا إليهم، إن اللّه يحب المقسطين﴾، والآية 90 من سورة النساء: ﴿... فإن اعتزلوكم فلم يقاتلوكم وألقوا إليكم السلم فما جعل اللّه لكم عليهم سبيلا﴾. وكذلك الآية 128 من السورة نفسها: ﴿... والصلح خير...﴾.

وهكذا، وعلى الرغم من هذه الآراء الفقهية، فالأساس يبقى قائماً بالنسبة للمبادىء التى ارتكزت عليها العلاقات الدولية القائمة على مبدأ السلام والوئام والتعاضد والعدل بين الدول، وليس على علاقة حرب وقتال مستمر كما يعتقد البعض: فالسلام، إذن، هو الأصل فى تحديد علاقات الدول الإسلامية بغيرها من الدول، ولكن دون إغفال أسباب النزاعات والصراعات التى تظهر وتسود العلاقات الدولية. وهذا ما يظهر من خلال مفهوم الدعوة السلمية لنشر الإسلام ومفهوم الحرب، والعلاقة القائمة بينهما.

يلاحظ أولاً، على صعيد مفهوم السلام، أن السلام بوصفه حالة أصلية قد ورد فى أكثر من مئة آية، فى حين أن كلمة حرب ومشتقاتها لم تذكر إلا فى ست آيات فقط. وعليه فإن مفهوم العلاقات الدولية انطلق من الدعوة السلمية وعلى قاعدة ﴿لا إكراه فى الدين﴾، ﴿وإن جنحوا للسلم

فاجنح لها..﴾، ﴿والصلح خير﴾. هذه الدعوة السلمية تؤكدها كذلك الآية 124 فى سورة النمل: ﴿ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتى هى أحسن﴾، وكذلك الآية 208 من سورة البقرة: ﴿يا أيها الذين آمنوا ادخلوا فى السلم كافة﴾، والآية 29 من سورة الكهف: ﴿وقل الحق من ربكم، فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر﴾، وكذلك الآية 6 من سورة الكافرون: ﴿لكم دينكم ولى دين﴾، وأخيراً الآية 99 من سورة يونس: ﴿ولو شاء ربك لآمن من فى الأرض كلهم جميعاً، أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين﴾.

ويلاحظ، ثانياً، على صعيد مفهوم الحرب، أن المفهوم العربى الإسلامى لا يمنع قبول الحرب وخوضها، ولا يحرمها بشكل مطلق؛ فالسلام والحرب يتلازمان فى ظل الانقسام الذى يحكم المجتمعات البشرية. وعلى الرغم من أن الحرب تعتبر ظاهرة شنيعة ومفجعة، فالإسلام لم يغفل بتاتاً مقولة الحرب، عندما تكون لازمة وضرورية لدفع الغبن والذل والظلم والاضطهاد، إذ لا سلم بين مضّطهد ومضطهَد، ولا سلم بين معتدٍ ومعتدى عليه. وقد جاء فى الآية 216 من سورة البقرة: ﴿كتب عليكم القتال وهو كره لكم. وعسى أن تكرهوا شيئاً وهو خير لكم. وعسى أن تحبوا شيئاً وهو شر لكم والله يعلم وأنتم لا تعلمون﴾[1]. وفى هذا تظهر جدلية الحرب والسلام على اعتبار أن الحرب عند خوضها ليست عملاً محرماً ولو كان كريهاً أو شنيعاً، مقابل سلام ظالم وغير عادل ولو كان مستحباً وخيراً. وهذا ما تؤكده الآية 35 من سورة محمد: ﴿فلا تهنوا

---

(1) فى هذا المجال يلاحظ أن جمهور الفقهاء يتفق «على أن هذه الفرضية، إنما هى فرضية كفاية إذا لم يكن العدو فى بلاد الإسلام، أما إذا كان العدو فى داخل بلاد الإسلام فإن الجهاد يصبح فرض عين على كل مسلم أينما كان بإجماع الفقهاء». راجع كتاب: «تطور الفكر السياسى». مجموعة باحثين. المركز العالمى لدراسات وأبحاث الكتاب الأخضر. الطبعة الأولى 1988 ـ طرابلس الجماهيرية الليبية ص 855. وهو يعتمد على د. محمد كامل ياقوت: الشخصية الدولية فى القانون الدولى العام. رسالة دكتوراه مقدمة إلى كلية الحقوق فى جامعة القاهرة ص 415.

وتدعوا إلى السلم وأنتم الأعلون، والله معكم ولن يترك أعمالكم﴾. كما أن القبول بالحرب وخوضها يجب أن يسبقهما إعلان الحرب وإنذار العدو، وهذا ما تبينه الآية 15 من سورة الإسراء حين تقول: ﴿. . . وما كنا معذِّبين حتى نبعث رسولاً﴾ وكذلك الآية 59 من سورة القصص: ﴿وما كان ربك مهلك القرى حتى يبعث فى أمّها رسولاً. . . ﴾.

وأخيراً لابد من التطرق لسياسة الفتح أو الفتوحات العربية الإسلامية، والتى قد يعتبرها البعض سياسة توسع أو استعمار. إن هذا التأويل لسياسة الفتح لا ينم إلا عن فهم خاطىء ومبالغ فيه، لأن سياسة الفتح لم تكن سياسة استعمار بل كانت سياسة ترتبط بميزان القوى مع الخارج لإبعاد الخطر المداهم وحصر نفوذ الأعداء. وكانت تقوم على عدم البدء بالحرب وعدم اللجوء إلى استخدام السلاح إلا فى حالات ثلاث:

1 ـ الدفاع ضد الاعتداء، وهذا ما تؤكده الآية الكريمة 190 من سورة البقرة: ﴿وقاتلوا فى سبيل الله الذين يقاتلونكم ولا تعتدوا، إن الله لا يحب المعتدين﴾.

2 ـ حماية الضعفاء وإنقاذهم من ظلم أو هلاك، عملاً بالآية 75 من سورة النساء: ﴿وما لكم لا تقاتلون فى سبيل الله والمستضعفين من الرجال والنساء والولدان، الذين يقولون: ربنا أخرجنا من هذه القرية الظالم أهلها، واجعل لنا من لدنك ولياً، واجعل لنا من لدنك نصيراً﴾.

3 ـ وأخيراً، حين تقابلهم المعارضة بالسلاح، أى حين يكون البدء باستخدام السلاح من قبل المعارضين، وذلك وفقاً للآية 193 من سورة البقرة: ﴿وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين لله، فإن انتهوا فلا عدوان إلا على الظالمين﴾، وذلك مقابل الآية التى تقول: ﴿وإن جنحوا للسلم فاجنح لها. . . ﴾.

وهكذا، فبالإضافة إلى هذه القواعد المتعلقة بالحرب والسلم، يأتى مفهوم عهد الأمان الذى يحدد العلاقة مع غير المسلمين الذين يدخلون دار

الإسلام، وهو نوع من الالتزام يُمنح للأشخاص غير المسلمين الـذين يدخلون دار الإسلام بهدف حمايتهم من اعتداء الغير عليهم، وذلك وفقاً للآية الكريمة الأولى من سورة التوبة: ﴿براءة من الله ورسوله إلى الذين عـاهدتم من المشـركين﴾ والآية 6 من هـذه السورة: ﴿وإن أحـدٌ من المشركين استجارك فآجره حتى يسمع كلام الله، ثم أبلغه مأمنه، ذلك بأنهم قوم لا يعلمون﴾.

ثانياً: فكرة السلام والحرب منذ عصر النهضة

أ- الفكر الطوباوى والإنسانى

مع عصر النهضة، ومع تطور العلاقات الدولية، ومع اشتداد حدة الصراع بين ظاهرة الحرب والسلم ورغبة الشعوب فى تحقيق سلام دائم، بدأ المفكرون يبحثون عن الأسباب والعـوامل التى تكمن وراء انـدلاع الحروب، وعدم تحقيق السلام. وبدأت تظهر الكتابات التى تعالج هاتين الظاهرتين، محاولةً اقتراح مشاريع سلام.

فمنذُ القرن السادس عشر، بدأ المفكرون يتناولون فى كتاباتهم مسألة السلام والحرب. وكان المفكرون الطوباويون والاجتماعيون أول من بدأ يعالج مشكلة السلام ويقترح المشاريع والحلول. وكانت المدينة الفاضلة حلمهم الأساسى حيث تنتفى فيها الحروب والشرور. وكان المفكر توماس مور (1478 - 1535) قد دعا وبصورة مبكرة إلى أن يكون المبدأ الأسمى للحكومات هو رفاهية الشعب. وفى مؤلفه (اليوتوبيا) اعتبر الملكية الخاصة الفردية، وسيادة المال، علة كل الشرور الاجتماعية حيث من المستحيل ضمان الرفاهية للمجتمع فى ظل سيطرتهما. واقترح المدينة الفاضلة التى تقوم على نبذ التوسع وتزكية سياسة خـارجية سلميـة. ورأى أن سكان المدينة الفاضلة يمقتون الحرب ويخشونها ويعتبرونها أمراً شنيعاً ولا يلجأون إليها إلا لتحقيق ثلاثة أهداف[1]:

---

(1) فى الماضى د. كانت الحروب تعلن وتشن تحقيقاً لمآرب خاصة، كالرغبة فى=

1 ـ للدفاع عن أرضهم عند الغزو ولانتزاع أرض حليف مَن يد الغزاة وردها إلى أصحابها.

2 ـ لتحرير أمة مقهورة من سطوة الاستبداد.

3 ـ لشن حرب انتقاماً لإهانة أو دفعاً لأذى لحق بهم ولكن بعد التأكد من أن الطرف الآخر لا ينوى إصلاح خطئه، ومن ثم يكون فى وضع المعتدى[1].

على الرغم من إدانة مور للحرب، فإنه لم يستبعدها بشكل مطلق، فقد نبذ الاستسلام وميز بين الحرب العادلة المشروعة والحرب غير العادلة وغير المشروعة، وبالتالى دعا إلى إرساء العلاقات الدولية على أسس ديمقراطية وعلى مبادىء الحرية والإخاء والمساواة[2].

وفى حرب الثلاثين عاماً التى اندلعت فى أوروبا بين الدول البروتستانتية والدول الكاثوليكية عام 1618 ـ 1648، والتى ذهب ضحيتها ما

= الاستيلاء على أراضى الغير أو الطمع فى ممتلكاته. وكانت جميع المعضلات، العامة والخاصة، تحل عادة بالحرب. راجع د. محمد المجذوب: محاضرات فى العلاقات الدولية: توزيع مكتبة مكاوى، بيروت 1978. ص 149 - 150.

(1) راجع كتاب: مشكلات الحرب والسلام. جماعة من الأساتذة السوفيات دار الثقافة الجديدة. القاهرة 1974. ص 18 ـ 20. وهو يعتمد على كتاب مور Utopia الصادر باللغة الإنكليزية فى لندن عام 135. ص 23 ـ 91.

(2) اعتبر مور أن سكان المدينة الفاضلة ينظرون إلى العامة (المواطنين) من شعور أعدائهم نظرتهم إلى أبناء مدينتهم ويعاملونهم كمواطنين، على اعتبار أن الشعب «يساق إلى الحرب قهراً ضد إرادته إذ يدفعه إليها جنون الحكام». كما أن المدينة الفاضلة تحترم اتفاقية الهدنة وسكانها لا يعيثون فساداً فى أراضى أعدائهم ولا يتعرضون إلى إيذاء المدنيين العزل من السلاح أو نهب المدن التى استسلمت. واعتبر أن استخدام الأموال لمنع الحرب أو إنهائها أسلوباً أكثر رحمة فى استخدام السلاح ضد الأعداء. المرجع السابق ص 18 ـ 20.

ونلاحظ هنا أن بعض المبادىء التى طرحها مور كانت معروفة فى الإسلام من قبل، لا سيما ما يتعلق منها بالحرب ومعاملة الأعداء. راجع الصفحات السابقة.

يقارب من 600 ألف قتيل[1]، أصدر المفكر توماسكو كامبنيلا (Tomasco Camponella) فى عام 1623، كتاباً بعنوان: «مدينة الشمس» جاء فيه أن «سكانها لا يقترفون العدوان أبداً ولكنهم لا يذعنون له ويشنون الحرب إذا ما هوجموا فقط». والنوع الوحيد المسموح به هو «الحرب ضد منتهكى العدالة الطبيعية والدين». ويكون إعلان الحرب عندما يرفض العدو تعويض خسارة وقعت أو يرفض الكف عن قهر حلفاء مدينة الشمس أو لطرد مستبد جبار من مدن التمست العون من سكان مدينة الشمس»[2].

وهكذا أكد (كامبنيلا) مثل (مور) على الحرب العادلة والحرب غير العادلة، ولكن كلاهما لم يجعل من السلام الأبدى مثلاً أعلى، إذ إن المدينة الفاضلة كانت مضطرة قسراً إلى اللجوء إلى الحرب دفاعاً عن حقوقها.

غير أنه فى القرن 17 والقرن 18، ومع اشتداد حدة الحروب الداخلية والخارجية، استطاع المفكرون من طوباويين وإنسانيين أن يوجهوا النقد اللاذع لسياسة الحكام وأن يعالجوا أسباب نشوب الحروب وأسباب التخلص منها وتحقيق السلام الأبدى. وكان من بين هؤلاء ونستانلى (Ger-rard Winstonly)، الذى أدرك الظروف والأوضاع اللازمة لتحقيق سلام أبدى. واعتبر فى بيان الطوباويين الذى أعلنه أن «الدفاع عن الملكية الخاصة والمصلحة الخاصة الفردية يقسم شعب أى بلد وشعوب العالم إلى شيع وأحزاب. وهذا هو علة الحروب وسفك الدماء والصراع فى كل مكان». وتحدث عن العلاقة بين الحرب والقهر الاجتماعى فقال:

«إننى أتساءل عما إذا كانت كل الحروب وسفك الدماء والبؤس لم تظهر إلى الوجود إلا عندما حاول امرؤ أن يكون سيداً متحكماً فى آخر وزعم أن الملكية على الأرض طبقات فوق بعضها». واعتبر أن المجتمع الإنسانى القائم على الملكية العامة هو الكفيل بتحقيق السلام الدائم لكل

(1) سوف نتطرق لاحقاً لخسائر جميع الحروب التى حصلت فى القرون الثلاثة الماضية فى أوروبا.
(2) المرجع السابق ص 20 ـ 21.

الأمم ووضع نهاية للحرب وأكد بإصرار مبدأ الملكية العامة للأرض، وذلك بأن تكون ملكاً للشعب كله وإن تحرير العامة (الجماهير) من الاسترقاق والعبودية سيوفر السلام ولن تعرف الأمم الحرب بعد الآن[1].

بالنسبة لتاريخ تطور المجتمع، منذ أكد ونستالى على أنه كان «عصراً نقياً لا تشوبه شائبة وعاش فيه البشر في حرية وسلام ووفاق. ونظراً لأن الأرض كانت ثروة مشتركة بينهم جميعاً فقد انتفت مظاهر العـداوة بين الناس[2].

---

(1) المرجع السابق ص 23 ـ 24. وهو يعتمد على كتاب: مختارات من أعمال ونستانلى الصادر فى لندن 1944 ص 142 إلى 133.

(2) المرجع السابق. ص 23 ـ 24. وفى هذا الإطار لابد من القول من أن **الكتاب الأخضر** الذى جاء بالنظرية العالمية الثالثة أكد أن «الأرض ليست ملكاً لأحد. ولكن يحق لكل واحد استغلالها للانتفاع بها شغلاً وزراعة ورعياً مدى حياته وحياة ورثته فى حدود جهده الخاص دون استخدام غيره بأجر أو بدونه، وفى حدود إشباع حاجته.. وإن غاية المجتمع الاشتراكى الجديد هى تكوين مجتمع سعيد، لأنه حر، وهذا لا يتحقق إلا بإشباع الحاجات المادية أو المعنوية للإنسان، وذلك بتحرير هذه الحاجات من سيطرة الغير وتحكمه فيها... وإن إشباع الحاجات ينبغى أن يتم دون استغـلال أو استعباد الغيـر، وإلا تناقض مـع غـايـة المجتمـع الاشتـراكى الجديد... وإن الغاية المشروعة من النشاط الاقتصادى للأفراد هى إشباع حاجاتهم فقط، إذ إن ثروة العالم محدودة على الأقل فى كل مرحلة، وكذلك ثروة كل مجتمع على حدة، ولهذا لا يحق لأى فرد القيام بنشاط اقتصادى بغرض الاستحواذ على كمية من تلك الثروة أكثر من إشباع حاجاته لأن المقدار الزائد عن حاجاته هو حق للأفراد الآخرين... [وبالتالى] إن نصيب الأفراد لا يتفاوت إلا بمقدار ما يقوم كل منهم من خدمة عامة أكثر من غيره، وبقدر ما ينتج أكثر من غيره... ولكى يكون الإنسان سعيداً لابد من أن يكون حراً ولكى يكون حراً لابد من أن يملك حاجاته بنفسه.. إن الذى يملك حاجتك يتحكم فيك ويستغلك وقد يستعبدك رغم أى تشريع قد يحرم ذلك». راجع **الكتاب الأخضر** ص 92 ـ 107. وبهذا يكون **الكتاب الأخضر** قد حدد سبب الصراعات والنزاعات الناشئة عن عملية الاستغلال التى تكون مصدراً للحروب الداخلية والدولية، كما حدد أسس المجتمع السعيد، مجتمع السلام الدائم.

وفى عام 1775 أصدر موررللى (Morelly) كتابه «ناموس الطبيعة أو الروح الحقة لقوانينها» جاء فيه أن السلام كان دائماً الحال الأول والوضع الأصيل للإنسانية. واعتبر أن التاريخ الإنسانى الأول بدأ بمجتمع مشاعى فى توافق مع الطبيعة والعقل وأن انهياره كان مصدر نشوء الفوارق التى ظهرت بين الأفراد والأسر أو الأمم، وكان أيضاً علة مظاهر المعاناة والحرب والنهب[1].

وفى هذا المجال يلتقى جان جاك روسو (1712 - 1778) مع موررللى وونستالى ومع الكتاب الأخضر عندما يقول بصدد ظهور الملكية العقارية أن «أول من سيج أرضاً وقال هذا ملك لى، ووجد أناساً سذجاً بما فيه الكفاية ليصدقوا قوله، هو المؤسس الحقيقى للمجتمع المدنى. وكم من جرائم وحروب واغتيالات ومصائب وفظائع كان سيوفرها على الجنس البشرى ذاك الذى كان سيقدم على نزع الأوتاد أو ردم الهوة الفاصلة بين أرض وأخرى، صارخاً فى وجه أقرانه بقوله: حذار من الإصغاء إلى هذا المحتال، فلسوف يكون مآلكم إلى هلاك إن نسيتم أن الثمار للجميع وأن الأرض ليست لأحد»[2].

وبصفته من أصحاب نظرية العقد الاجتماعى اعتبر روسو «إن الشعوب قد نصّبت عليها قادة ليدافعوا عن حريتها لا ليستعبدوها»[3]. وإن الحكم الاستبدادى يفسخ العقد الاجتماعى. ولكن لهذا السبب لا يحكم الطاغية إلا ما دام هو الأقوى، فالثورة على حكمه لا تقل شرعية عن السلطان الذى ادعاه لنفسه. فهو يحكم بالقوة فحسب. والقوة وحدها كفيلة بإطاحته. وهكذا يتم كل شىء وفق النظام الطبيعى»[4].

---

(1) المرجع السابق ص 23 ـ 24.

(2) المرجع السابق ص 26.

(3) راجع ف. فولغين: فلسفة الأنوار. دار الطليعة، بيروت 1981. ص 201. راجع الكتاب الأخضر القائل بأن الأرض ليست ملكاً لأحد. ص 92 ـ 107.

(4) المرجع السابق ص 206.

بيد أنه من أجل تحقيق حلمه فى الديمقراطية والسلام الدائم، فإن روسو لم يتردد فى الدعوة إلى الثورة على الظلم والعسف السائدين فى المجتمعات الأوروبية آنذاك، حيث اعتبر أن «الإنسان يولد حراً، ولكنه أينما كان مقيد بالأغلال» ، لذلك فالسبيل الوحيد لبلوغ السلام الدائم هو أن تتطابق المصالح الشخصية مع المصلحة العامة. ولكن لن نجد إنساناً يعنيه السلام وهو يعيش فى مجتمع يقهر حكامه رعاياه. ومن ثم يلزم حدوث تغيير داخل الدولة وأن ينتهى القهر والاستبداد وأن تسود الديمقراطية الحياة السياسية للبلاد. هنا فقط يصبح السلام الدائم أمراً ممكناً. وهكذا يكون روسو قد رهن السلام العالمى بإجراء تغييرات سياسية أساسية فى المجتمع[1]، على ما أكد **الكتاب الأخضر** عندما دعا إلى العودة إلى القواعد الطبيعية التى حددت العلاقات الإنسانية قبل ظهور الطبقات وأشكال الحكومات والتشريعات الوضعية والتى أنتجت «اشتراكية طبيعية قائمة على المساواة بين عناصر الإنتاج الاقتصادى، وحققت استهلاكاً متساوياً تقريباً لإنتاج الطبيعة بين الأفراد. أما عمليات استغلال إنسان لإنسان واستحواذ فرد على أكثر من حاجته من الثروة، فهى ظاهرة الخروج عن القاعدة الطبيعية، وبداية فساد الجماعة البشرية ، وهى بداية ظهور مجتمع الاستغلال»[2].

والآن هناك سؤال يطرح نفسه ويتعلق بالسلام والتنظيم الدولى من

(1) راجع كتاب الحرب والسلام. المرجع السابق. ص 44.

(2) الكتاب الأخضر. ص 81 ـ 82. وراجع كتاب: تطور الفكر السياسى. المرجع السابق. ص 37. وهو يعتمد على ما ورد فى السجل القومى، المجلد 11، ص 604، والمجلد 14، ص 505، والمجلد 13، ص 904. وتجدر الإشارة إلى أن العقيد معمر القذافى كان قد اعتبر أن الثورة هى «عمليات التغيير الجذرية فى بنية المجتمع البشرى السياسية والاقتصادية والاجتماعية، وليست مجرد مؤامرات سياسية أو انقلابات عسكرية. فهى تشكل قفزة إلى الأمام بتدميرها القواعد الخاطئة والعلاقات الظالمة فى المجتمع واستبدالها بقواعد تشيد مجتمعاً عادلاً وتقدمياً لمصلحة جميع أفراده خالٍ من كل مظاهر الاستغلال والقهر والتخلف». المرجع السابق . ص 15.

خلال اتحاد الدول وهو: هل شهد عصر التنوير الذى سبق الثورة الفرنسية والثورة الأميركية مفكرين تحدثوا عن السلام العالمى واتحاد الدول؟

من الملاحظ أن هناك عدداً لا بأس به من هؤلاء المفكرين الذين تحدثوا عن السلام الدولى، نذكر منهم جان جاك روسو وعمانوئيل كانط (1724 - 1804) حيث أصدر الأول كتيباً بعنوان: «منظمة دولية للسلام»، اعتبر فيه أن «المزايا التى سوف تعود من إنشاء اتحاد للدول على كل أمة بمفردها وعلى أوروبا بأجمعها مزايا جمة وعظيمة حتى أنه ليكفى إقامتها ليوم واحد لتتأكد أهميتها وتستمر إلى الأبد»[1]. وكان كانط أول من تنبأ بحتمية اتحاد الأمم، حيث اعتبر «أن الطبيعة البشرية تحت تأثير الحروب وعبء تسليح الجيوش ودعمها ووطأة الفقر حتى فى أيام السلام فى كل بلد من البلدان سوف تدفع الناس وتحثهم بعد العديد من حالات الدمار والثورات والإنهاك التام إلى الاستماع لصوت العقل فيؤلفون حلفاً دولياً، كل أمة فيه، حتى أصغرها ، لها أن تأمل فى الاستقلال وتتمتع بحقوق مكفولة لا تضمنها قوتها الذاتية بل قوة اتحاد الشعوب»[2].

وهكذا كان مفكرو القرون الثلاثة (16, 17, 18) ذوى نزعة إنسانية، فعكفوا على دراسة فكرة السلام من خلال إقامة نظام اجتماعى عادل. وكان أغلبهم قد انتقد الحرب من منطلقات إنسانية، واعتبرها عملاً شنيعاً وكريهاً. وكانت الملكية الخاصة، برأيهم، علة جميع الشرور والسبب فى عدم قيام سلام دائم. ودعا البعض منهم إلى حق الشعب فى التمرد والثورة ضد الطغيان والظلم والقهر، وهى المبادىء التى كرستها الثورة الأميركية الاستقلالية والثورة الفرنسية.

ب ـ الفكر الجدلى (الديالكتيكى)

مع ظهور الثورات البرجوازية، أخذ مبدأ القوميات يتفاعل[3]، وبدأت

(1) المرجع السابق. ص 44.

(2) المرجع السابق. ص 45.

(3) يعتبر الكتاب الأخضر «إن المحرك للتاريخ الإنسانى هو العامل الاجتماعى... أى القومى، فالرابطة الاجتماعية التى تربط الجماعات البشرية كلا على حدة من الأسرة=

مرحلة النظام الرأسمالى تعم الدول أكثر فأكثر حتى أصبح نظاماً عالمياً مع الانتقال لمرحلة الاستعمار والإمبريالية حيث أخذت تتفاقم التناقضات بين الدول وتشتد وطأة التوسع والتنافس الاستعمارى على حساب الشعوب الأخرى، فارتفعت وتيرة الحروب الداخلية (الأهلية) والخارجية (الإقليمية ذات المنحى العالمى)، لا سيما حروب التحرر الوطنى وحروب الغزو الاستعمارى.

هذا التطور دفع المفكرين لبحث ظاهرة السلام والحرب، وتنظيم قواعد المجتمع الدولى على أسس ومبادىء المساواة فى السيادة واحترام مبدأ الاستقلال. ولكن على الرغم من هذا الاتجاه، بقيت التناقضات والتناحرات تفعل فعلها فى المجتمعات بسبب المصالح المتباينة وتحول دون إمكان تحقيق سلام دائم بينها.

ومع بداية القرن التاسع عشر واشتداد حدة التناقضات بين الدول التى عبرت عنها حروب نابليون بدأت تظهر عدة آراء ومدارس فكرية حاولت معالجة ظاهرتى السلم والحرب بارتباطهما بالسياسة الدولية ومصالح الدول وعلى أسس ومبادىء مختلفة. وأهم هذه المدارس كانت المدرسة الديالكتيكية التى اعتمدت المنهج الهيغلي المثالى والمنهج الماركسى المادى. ثم توالت المدارس والمذاهب فيما بعد، وخصوصاً عندما اشتد التباين فى مصالح الدول والطبقات الاجتماعية.

وبالنسبة للمنهج الديالكتيكى فقد كان كارل كلاوزفيتز (Clausewitz) أول من درس ظاهرة الحرب على أساس المنهج الهيغلى. وبالمقارنة مع أفلاطون وأرسطو اللذين اعتبرا أن الحرب هى وسيلة تحقيق أهداف سياسية

= إلى القبيلة إلى الأمة هى أساس حركة التاريخ. . .» وبالتالى «فالصراع القومى. . الصراع الاجتماعى هو أساس حركة التاريخ، لأنه أقوى من كل العوامل الأخرى، ذلك لأنه هو الأصل. . هو الأساس. . أى إنه هو طبيعة الجماعة البشرية. . طبيعة القوم. . بل هو طبيعة الحياة نفسها، . .» (ص 117 ـ 120).

وأن شنها هو جزء من فن السياسة أو فن تدبير شؤون الدولة ، أكد فى كتابه «الحرب»، أن «الحرب ليست سوى استمرار لسياسة الدولة بوسائل أخرى»[1]، أى وسائل عنفية، وهى «استبدال السيف بالقلم»[2]. ونظراً لأن «الحرب هى جزء من السياسة فإنها تحمل بطبيعة الحال قسمات وسمات السياسة ويجرى قياسها وفقاً لمعايير السياسة. وعندما تصبح السياسة أكثر قوة وبأساً تكون الحرب كذلك »الحرب ، إذن، عمل من أعمال العنف حيث يخضع كل شيء أثناء الحرب لقانون نظام القوة العسكرية. ويتوقف مدى القوة المستخدمة وشدة الصراع المسلح على الهدف السياسى المنشود. وبالتالى يجب على الموقف العسكرى أن يتبع الموقف السياسى وإلا ارتكبنا أشد الأخطاء»[3]. فالحرب تنبثق عن الموقف السياسى وتحدث دائماً وأبداً بفعل حوافز سياسية. واندلاع الحرب لا يعنى انتهاء العلاقات السياسة أو تحولها إلى شيء مغاير تماماً بل يعنى استمرارها ولكن بأساليب العنف[4].

أما بالنسبة للمنهج الماركسى فقد انطلق، على عكس المنهج الهيغلى المثالى ، من الديالكتيك المادى والتاريخى، حيث حلل ظاهرة السلام والحرب انطلاقاً من نظرية التناقضات والصراع الطبقى الذى يحكم

---

(1) راجع كتابه: «الحرب». ترجمة أكرم ديرى والهيثم أيوبى. المؤسسة العربية للدراسات والنشر. طبعة ثانية. بيروت 1980. ص 74 وما يليها.

(2) المرجع السابق. ص 74 وما يليها.

(3) المرجع السابق. ص 74 وما يليها. وراجع كذلك كتاب : الحرب ومشكلات السلام . المرجع السابق. ص 71.

(4) المرجع السابق. ص 74 وما يليها. وكتاب الحرب والسلام المرجع السابق ص 71 ـ وقد رأى كلاوزفيتز أن الحرب تنمو عن قلب سياسة الدولة، وتكون مقوماتها مستترة على غرار خصائص الفرد التى تكون خافية فى الجنين. والحرب هى عمل عنيف هدفه إرغام الخصم على تنفيذ إرادتنا ، ويتعين خوضها بكل طاقات الأمة. راجع: تطور الفكر السياسى المرجع السابق. ص 857.

تطور النظام الرأسمالى. فمن خلال قانون التطابق أو عدمه بين علاقات الإنتاج والقوى المنتجة تتحدد بنية المجتمع فيما إذا كان يحكمها التناقض أو الانسجام. فإذا ساد التناقض وبالتالى التناحر سادت الحرب.

وإذا ساد الانسجام فالسلام هو الذى يسود. وعلى أساس تطور هذه البنية داخلياً وخارجياً تتحدد وتتطور ظاهرة الحرب أو ظاهرة السلم. ففى النظام الرأسمالى الذى تحول إلى نظام عالمى امبريالى (استعمارى)، تتفاقم التناقضات على جميع الصعد وتنفجر على شكل حروب داخلية وخارجية، فالقوى المنتجة فى هذا النظام الرأسمالى وصلت إلى مرحلة من التطور أصبحت بفعل طابعها الاجتماعى العام متناقضة مع علاقات الإنتاج القائمة على الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج، ويحكم بالتالى قانون اللاتطابق بنيتها، فتصبح الحرب حتمية فى ظل هذا النظام أى فى أى مجتمع طبقى آخر. وعليه فالسلام الدائم لا يتحقق إلا بتغيير علاقات الإنتاج لتصبح منسجمة مع القوى المنتجة. ولا يتحقق ذلك إلا بالانتقال للنظام الاشتراكى الذى يقضى إلى حل هذا التناقض ويؤمن الانسجام لمجتمع دون طبقات وصراع طبقى وحروب.

لقد جاء لينين وحلل ظاهرتى السلام والحرب انطلاقاً من هذه النظرية ومن قانون التناقض فاعتبر الحرب والسلم مقولتين تتحددان بسياسة الطبقة السائدة فى المجتمع والدولة.

ويلتقى لينين (والماركسية) مع كلاوزفيتز فى تحليل ظاهرة الحرب والسلم، ولكنه يختلف معه فى مفهوم السياسة ومفهوم الدولة.

فالأول (كلاوزفيتز) عالج السياسة والحرب على أساس المنهج الديالكتيكى الهيغلى المثالى دون الأخذ بعين الاعتبار العوامل الاقتصادية والاجتماعية أو الصراع الطبقى. واعتبر السياسة العقل المشخص للدولة وممثل مصالح المجتمع ككل. ولم يعترف إلا بسياسة الدولة دون الإقرار بأن هناك قوى سياسية أخرى تنتهج سياستها الخاصة. فهو باختصار قد

أنكر العلاقة القائمة بين السياسة الخارجية والسياسة الداخلية، واعتقد أن كل الحروب ضرورية تاريخياً ومشروعة[1].

على عكس كلاوزفيتز، حلل لينين السياسة على أساس المنهج الديالكتيكى المادى واعتبر الحرب والسلام تتحددان بسياسة الطبقة التى تتحدد بالنهاية بالعوامل الاقتصادية. فالسياسة هى التعبير المكثف عن الاقتصاد، على حد تعبيره. والحرب برأى لينين هى «استمرار للسياسة بوسائل أخرى، وإن أية حرب مرتبطة ارتباطاً لا ينفصم بالنظام السياسى الذى تنبع منه، وإن نفس السياسة التى تنتهجها دولة معينة أو طبقة معينة داخل هذه الدولة فى غضون فترة طويلة قبل الحرب لابد وأن تواصلها هذه الطبقة ذاتها حتماً أثناء الحرب مع تغيير شكل الفعل لا غير»، وعليه فإن المصالح السياسية للطبقات والدول المتحاربة تحدد هدف الحرب، وإن القتال المسلح هو وسيلة لبلوغ هذا الهدف.

وهكذا، تصبح الحرب على علاقة وطيدة بالسياسة ، سواء السياسة الداخلية أم السياسة الخارجية، حيث يتفق كل من لينين وكلاوزفيتز على أن اندلاع الحرب لا يعنى انتهاء العلاقات السياسية بل استمرارها ولكن بوسائل أخرى، أى بأساليب العنف. وبالنسبة للسلام فقد اعتبر لينين أن الحرب إذا كانت استمراراً للسياسة بأسلوب عنفى فإن السلام استمرار للسياسة بأسلوب غير عنفى، وبالتالى فالحرب استمرار لسياسة السلام

---

(1) المرجع السابق. ص 64. تجدر الإشارة هنا إلى أن «الحرب ليست سياسة بالمعنى المألوف العادى، بل سياسة مطبقة بأسلوب خاص عن طريق القوة المسلحة، إذ مع نشوب الحرب يصبح العنف المسلح والعمل العسكرى الأداة الرئيسية للسياسة وشكل العمل حيث أن (المقاومة العسكرية) لا يمكن دحرها إلاّ بأساليب عسكرية». . . «ويسم الصراع المسلح الحرب بميسم خاص مميز إذ يطبعها بطابع البربرية والوحشية، وهو أكثر الأساليب تطرفاً فى حل النزاعات السياسية، وكأنه قاض صارم أو حكم قاس يفصل فيما يتعلق بالعلاقات القائمة بين الطبقات والأمم والدول» راجع مختارات لينين فى ستة مجلدات. دار التقدم. موسكو. ص 76.

والسلام استمرار لسياسة الحرب. وانطلاقاً من العلاقة القائمة بين الحرب والصراع الطبقى فإن «الحرب لا يمكن القضاء عليها نهائياً ما لم تنته الطبقات وتقوم الاشتراكية».

جـ ـ المذاهب والمدارس الأخرى

منذ أواخر القرن التاسع، بدأت تظهر المدارس الفكرية والسياسية التى تحاول أن تعالج ظاهرة الحرب والسلم من منطلقات ومذاهب مختلفة، حتى أنه يمكن القول أن غالبية هذه المدارس بدل أن تعالج ظاهرة السلام وتروج لها، عالجت وروجت لظاهرة الحرب بوصفها ظاهرة أبدية، وحتمية، وضرورية لتطور المجتمع وبقائه. كما أن معظمها مجّد العنف واعتبر أن أسباب نشوب الحرب تعود لعوامل الصدفة ولعوامل قوة غيبية خارقة، على أساس أن فكرة الحرب هى القوة الرئيسية المحركة للتاريخ، وإن العنف هو العامل الحاسم وراء جميع الأحداث والظواهر الاجتماعية والتاريخية، حيث تعتمد عملية سير التاريخ كلياً على العمليات الحربية التى تدفع بالإنسان لآفاق جديدة فى التقدم والتطور.

وأهم النزعات التى تلتقى أو تقوم على العنف الاجتماعى هى:

1 ـ العنصرية أو العرقية

تقوم هذه المدرسة على مفهوم العرق فتعتبر البشر مقسمين أساساً إلى أجناس عليا وأجناس دنيا، وإلى ألوان (العرق الأبيض والعرق الأسود والعرق الأحمر والعرق الأصفر)، وترى أن هناك وحدة بسيكولوجية وتفوقاً روحياً وحضارياً لشعب أو لدولة أو لمجموعة دول على شعوب ودول أخرى. ويعتبر هذا المفهوم أن الحرب بينها هى القوة المحركة للتاريخ ولابد للأجناس العليا والحضارية من أن تنتصر على الأجناس الدنيا. وهذا الوضع يخضع لقانون طبيعى من أجل السيطرة والاستعباد وحق الإبادة. فهذه النزعة العنصرية تهدف، إذن، إلى التفرقة بين الشعوب على أساس صراع الأجناس من أجل البقاء، كصراع حيوانى طبيعى.

2 ـ النزعة البسيكولوجية أو النفسية ـ السلوكية

تقوم هذه النزعة على أساس نفسى غرائزى فتعتبر أن البشر فى حالة صراع دائم بين العقل والعاصفة الغريزية، وأن العنف كامن فى نفسية الشعوب التى تتسم بالأنانية والفردية، وتصدر عن اللاوعى ولا تخضع لقوانين العقل، وتشكل لغزاً مبهماً يصعب تفسيره وهى تعزو الحرب بشكل عام إلى قوة أو إرادة غيبية خارقة لا يدركها العقل.

ويربط البعض هذه النزعة بعوامل روحية وبيولوجية ويشبه الإنسان بالحيوان لوجود نقطة مشتركة بينهما هى الروح العدائية أو العدوانية. بل إن البعض ذهب إلى القول بأن أول اختراع للإنسان لم يكن الأدوات من أجل الإنتاج، بل كان السلاح من أجل الهجوم والدفاع[1]، وبالتالى فالسلاح هو الذى أوجد الإنسان، حسب هذه النزعة.

وهناك من يقول بأن الصراع أساسه نفسى، حيث أن أية أمة ليست عدوانية بالطبيعة، ولكن يمكن أن تصبح عدوانية فى حال أصبح لديها انطباع بأن أمة أخرى هى عدوانية. وبالتالى فإن الصراع يكمن فى سلوك الآخرين.

3 ـ النزعة المالتوسية

تقوم هذه النزعة على مفهوم الضغط السكانى وفائضه، فتنطلق من أن المعادلة بين الإنتاج والسكان تخضع لقانون التفاوت. فإنتاج وسائل المعيشة يزداد بشكل حسابى، بينما يزداد النسل (السكان) بشكل هندسى. وعليه ، فلن يكون أبداً بمقدور البشرية أن تلبى حاجاتها المادية، فتصبح الحرب أداة ضرورية لإعادة التوازن فى المعادلة بين الإنتاج وفائض السكان الضاغط.

واستُخدمَت هذه النظرية كسلاح لتبرير نظرية المجال الحيوى التى

(1) راجع كونيدك وشارفان . المرجع السابق. ص 401 ـ 402.

روّج لها أصحاب الفكر النازى والفاشى والعنصرى، مما دفعهم إلى شن الحروب لإبادة قسم من السكان وإبقائهم عرضة للفقر والجوع والموت. . .

واستندت هذه النظرية إلى بعض القوانين البيولوجية لتبرهن على أن الحرب تكمن فى النمو السريع للسكان الذين يستحيل إطعامهم أو إشباعهم، وإن نقص الأغذية يمكن أن يصبح سبباً لشن حرب من قبل قسم من السكان ضد قسم آخر. وهكذا يتطور المجتمع حيث يتعين باستمرار تقليص فائض السكان عن طريق الحرب.

4 ـ النزعة الجغراسياسية Géopolitique

تلتقى هذه النزعة بالنزعات السابقة فتزعم أن سياسة الدول وإستراتجيتها تتحدد بعوامل جغرافية بالدرجة الأولى، وإن الحروب ترتبط بالظروف الجغرافية وليس بالنظام الاقتصادى والاجتماعى والسياسى، وإن الدول هى أجسام بيولوجية يجب أن تنمو وتتوسع على حساب أراضى غيرها، وإلا هلكت وزالت. وقد ارتبط بهذه النزعة مفهوم المجال الحيوى الذى نما وتوسع مع الغزو الاستعمارى. وخلاصة القول إن الموقع الجغرافى للدولة هو الذى يحدد اتجاهات وتطور السياسة الخارجية، وهو سبب الحروب بين الدول باعتبارها الوسيلة الأساسية التى تؤمن النمو الطبيعى للدولة.

5 ـ النزعة الكوسموبوليتية Cosmopolitique

تقوم هذه النزعة على المواطنية العالمية فتدعو إلى التخلى عن الشعور أو الانتماء الوطنى وعن السيادة القومية لصالح قيام مواطن عالمى[1] وحكومة عالمية تنصهر فيها سيادات الدول التى تعتبر سبباً للفوضى الدولية. فسبب الحروب يكمن فى عدم اتحاد دولى وحكومة عالمية تتمتع بالسلطة العليا دون غيرها.

---

(1) يقول والت روستو (W. Rostow) أن الحرب «تنشأ فى نهاية الأمر نتيجة وجود وقبول مفهوم السيادة القومية». راجع: الحرب والسلام . المرجع السابق. ص 117.

هـ - السلام والحرب فى العصر النووى

إذا كان مخاض السلام الدائم، فى الماضى، عسيراً، فإن مخاض الحرب فى العصر النووى أصبح أعسر وأصعب إن لم يكن مستحيلاً بسبب الآثار المدمرة للسلاح الذرى الذى عرف تطوراً هائلاً فى ظل الثورة العلمية التكنونووية التى تحمل فى أحشائها وحدة الضدين.

وإذا استطاعت السياسة الدولية، بعد الحرب العالمية الثانية، أن تجنب البشرية حرباً نووية عالمية أو محدودة، فذلك لا يعنى أن خطرها لم يعد جاثماً على صدر البشرية. فالسلام ما زال يتأرجح فى ميزان الرعب النووى، والعالم لم يصل بعد إلى درجة من الوفاق التام والانسجام الكامل تسمح له بإقامة سلام عالمى دائم.

لقد احتلت مسألة الحرب والسلام، بعد الحرب العالمية الثانية، المرتبة الأولى فى أولويات السياسة الدولية[1]. وظهر الكثير من الدراسات والمشاريع التى حاولت أن تعالج هذه المسألة والمشاكل التى يتخبط فيها العالم من جراء سباق التسلح والتكاليف التى تثقل كاهل الدول والأفراد بسبب الضرائب التى تجبى منهم لتغطية الإنفاق العسكرى. غير أن غالبية هذه الدراسات تركزت حول ظاهرة الحرب أكثر مما تركزت حول ظاهرة السلم، منطلقة من قاعدة أن السلام لا يمكن أن يتحقق إلا من خلال التسلح وميزان الرعب النووى. وبالتالى لم تأخذ معالجة السلام الحيز الكبير من هذه الدراسات.

ومن جهة أخرى تأثرت مختلف الآراء والتصورات والكتابات التى

---

(1) نظراً لأهمية مسألة الحرب والسلم وللأخطار الجاثمة على كاهل البشرية من جراء التقدم التقنى الحربى جاءت **الوثيقة الخضراء الكبرى** وطرحت قضية السلام وإمكان تحقيقه والتخلص من أخطار الحروب بإلغاء جميع أنواع الأسلحة إلغاء تاماً وشاملاً وتدمير المخزون منها، على اعتبار أن السلام بين الأمم يؤمن الرخاء والرفاهية والوئام للجميع.

ظهرت بعد الحرب العالمية الثانية باتجاهات تطور العلاقات الدولية والاستراتيجية الدولية النووية، التى اعتبرت العنصر النووى هو الأساس فى تحقيق وضمان السلام. وكانت هذه العلاقات الدولية قد تطورت على قاعدة التعايش السلمى الذى تميز بحالتين:

حالة توتر دولى (حرب باردة) وحالة انفراج دولى (تفاهم وتعاون نسبى) وفى الحالة الأولى برز تنافس حاد بين الدول تجلى بسباق تسلح وقيام الأحلاف، وفى الحالة الثانية برز ميل للتعاون والتفاهم للحد من التسلح أو نزعه لتعزيز السلم والأمن الدوليين.

فما هى، فى هذا الإطار، الآراء والمواقف التى ظهرت بعد الحرب العالمية الثانية وتأثرت بهذه الاتجاهات فى السياسة الدولية، وأثرت بها، لا سيما بعد سيطرة العنصر النووى الذى دفع بالكثيرين لاستخدامه كعامل محرك للسلام؟

يعتبر البعض أن الرعب النووى والسلام توأمان لا ينفصلان، وأن سباق التسلح هو الذى يجنب البشرية الحرب. وكلما تراكمت الأسلحة الفتاكة كانت الضمانة أصلب فى عدم استخدامه[1]. وإن اتفاق سلاح التدمير الكثيف هو، برأى ونستون تشرشل، أفضل ضمانة ضد حرب عالمية لأنها أصبحت عبثية. وقال أنه «...يمكن أن نصل إلى مرحلة من التاريخ يصبح معها الأمن ابن الرعب، والحياة توأم الفناء»[2].

ويعتبر البعض الآخر أن التهديد بالحرب يمنع نشوبها وأن تطوير الآلة الحربية يدمر اتجاه الحرب. فالحرب الحديثة أصبحت تشكل خطراً ليس على المتحاربين فقط، بل على اقتصادهم أيضاً، تجاوزت الحرب حدود السياسة وانتجت (نقيضاً حرارياً نووياً) وأصبح التهديد بكارثة نووية

(1) راجع بورلاتسكى. المرجع السابق. ص 288 ـ 290.

(2) المرجع السابق. ص 283 ـ 284.

وسيلة لمنع نشوب أى صراع مسلح بين الأنظمة. . . وهو عامل استقرار وضمان جديد للسلام، والخوف منها أصبح له وظيفة اجتماعية سياسيه جديدة: صون السلام»[1].

وهناك من يقول أن التكنيك العسكرى الحديث قد دمر اتجاه الحرب وجرده من مضمونه السياسى وحرر السلاح من السياسة. وبالتالى لم تعد الحرب استمراراً للسياسة، كما ادعى البعض[2]، بل صراعاً مدمراً لمجرد البقاء. فالحرب الحديثة ليست سوى استمراراً للحرب التى يمكن أن تحتل المسرح فى أية لحظة[3]. بالطبع، تهدف هذه الآراء إلى نقض صيغة (كلاوزفيتز) واعتبارها صيغة غير صحيحة وغير ملائمة فى العصر النووى، على اعتبار أنه لو حصلت حرب نووية فمن المؤكد أن السياسة فى مثل هذه الحرب لا يعود لها وجود[4].

لقد ركزت هذه الآراء على أن توازن الرعب النووى هو القاعدة التى يجب أن يرتكز عليها السلام، وأن سباق التسلح لا يهدف إلا إلى إقامة وصون السلام والأمن الدوليين.

وكانت هذه الآراء قد تزامنت مع مختلف الاستراتيجيات التى ظهرت بعد الحرب العالمية الثانية. ففى مرحلة احتكار السلاح النووى الوحيد الجانب، ظهرت استراتيجية الرد النووى الكثيف[5]. وفى مرحلة لاحقة من ثنائية احتكار السلاح النووى ظهرت استراتيجية الحرب الوقائية الرادعة

---

(1) راجع كتاب: الحرب والسلام. المرجع السابق. ص 83 ـ 84.
(2) يقول هنرى كيسنجر أنه «فى مواجهة أهوال الحرب، توقفت القوة عن أن تكون أداة السياسة». راجع: كونيدك وشارفان. المرجع السابق. ص 252.
(3) راجع: كتاب السلام والحرب. المرجع السابق. ص 84.
(4) راجع دوميكس. المرجع السابق. ص 199.
(5) ظهرت فى هذه المرحلة أيضاً سياسة الأحلاف العسكرية المبنية على سياسة الترس والسيف. والترس هو الحلف الأطلسى والسيف هو السلاح النووى.

والرد المرن المتدرج[1]. وفى مرحلة أخرى من تعميم الذرة واحتكار السلاح النووى من قبل الدول الكبرى، بدأت استراتيجية الرعب النووى تطرح تساؤلات أمام سياسة نزع السلاح والانفراج الدولى بهدف الانتقال من سلام مسلح نووياً إلى سلام عالمى غير نووى.

فإذا كان صحيحاً أن الحرب تصبح تقنياً شيئاً من العبث ، فإنه يجب عدم إغفال العلاقة القائمة بين الطابع التقنى العسكرى للحرب وبين الأسباب الاقتصادية والاجتماعية للصراعات السياسية وسياسة سباق التسلح، لأن الهدف ليس إقامة سلام متوازن بفضل الرعب النووى، بل تأمين المصالح والركض وراء الأرباح.

سباق التسلح لا يولد السلام إذن، وهذه الاستراتيجيات لا تهدف إلا إلى استمرار حالة من التوتر الدولى لزيادة الإنتاج الحربى وزيادة الأرباح من صناعة الأسلحة.

«فالتوازن، على حد تعبير كلود جوليان، لا يقاس علمياً، فهو عائد إلى تقدير الدول التى تضمنه والتى ستكون متأهبة حين تدعو الحاجة إلى تدمير العالم، إما لتغييره لصالحها، وإما للحيلولة دون تعديله لصالح دولة أخرى»[2].

---

(1) ترافقت هذه المرحلة مع ظهور القنبلة الهيدروجينية وامتلاكها مع القنبلة الذرية من قبل الاتحاد السوفياتى، حيث أصبح فى أواخر العقد الخامس يملك إلى جانب الولايات المتحدة الأميركية القوة النووية الضاربة، وأصبحت جميع مناطق العالم معرضة لخطر الدمار النووى، مما دفع إلى تبديل فى استراتيجية العسكريين الأميركيين باتجاه قلب الصيغة السابقة لتصبح قوات الحلف الأطلسى هى السيف والسلاح النووى هو الترس. وبالتالى ظهرت استراتيجية الضربة الأولى والضربة الثانية، أى إذا تخلت إحدى الدول عن الضربة الأولى فيجب عليها أن تكون جاهزة للضربة الثانية بقساوة. لمزيد من التفصيل حول الاستراتيجية العسكرية الدولية، راجع مارسو فلان: حرب النجوم. دار المروج، بيروت 1986، ص 28 ـ 32.

(2) راجع كلود جوليان: الحلم والتاريخ أو متنا عام من تاريخ أميركا ترجمة نخلة كلاس منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومى. دمشق 1978، ص 482.

ونلاحظ أن نبؤة (نوبل) ، مخترع الديناميت فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر، والقائل إن سباق التسلح و «امتلاك الأمم للرعب» سيضع نهاية سريعة للحروب ويؤدى إلى حل جميع الجيوش، لم تتحقق، فبعد قليل انفجرت الحرب الفرنسية البروسية عام 1870، وبعد خمسين سنة انفجرت الحرب العالمية الأولى.

فى مواجهة هذه الآراء والتصورات برزت دعوات أخرى تدعو لنزع السلاح والحدّ منه، كما برزت آراء مفاهيم أخرى حول السلام والنظام الدولى القائم على سياسة الاستقطاب الثنائى والمنافع والأضرار التى تجنيها الدول من سياسة الحرب الباردة أو سياسة الانفراج الدولى.

ويعتبر بعض المفكرين إنه من الممكن، فى ظل تشابك الاستراتيجيات الدولية، إعطاء السلام مفهوماً علمياً. وقد برزت فى هذا المجال عدة مفاهيم ، منها: السلام الاندماجى، والسلام السلبى والسلام الإيجابى، والسلام غير الناشط والسلام الناشط، والسلام المخطط.

* مفهوم السلام الاندماجى ينطلق من نظرية القصور الحرارى أو نفاد الطاقة، التى تعتبر أنه مع تقدم الروابط والعلاقات السياسية والاقتصادية والتكنولوجية والثقافية والعلمية وغيرها، ومع زيادة تعقدها وتشابكها، فإن التباين بين الأنظمة المتباعدة اجتماعياً وسياسياً سيخف تدريجياً ويتلاشى أو يتداخل ويفضى رويداً رويداً إلى سلام عالمى[1].

* ومفهوم السلام السلبى يقوم على غياب الحروب بشكل عام، أو غياب العنف بين المجموعات المنضمة.

* **ومفهوم السلام الإيجابى يتعلق بمفهوم التعاون والتعايش على قاعدة التفاهم المشترك النسبى وعلى تنسيق الجهود لمختلف المجموعات الاجتماعية ـ الوطنية.**

---

(1) راجع كتاب: الحرب والسلم. المرجع السابق. ص 87 ـ 88.

وفى تعقيبه على هذين المفهومين الأخيرين، يقول بورلاتسكى[2] أن السلام السلبى غير موجود، نظراً لأن مختلف أشكال التعاون، الاقتصادى والعلمى التقنى والسياسى والاتصالات، أصبحت واقعاً حقيقياً. وبناء عليه يقترح فى مواجهة احتمالات السلام العالمى، المفاهيم التالية:

* السلام العالمى غير الناشط (Passive) أو الراكد، وهو يتضمن عناصر تعاون إيجابى ولكن لا يتوقف فى أثنائه سباق التسلح، ويستمر التوتر مع ميل للانزلاق نحو نزاع نووى.

* والسلام العالمى الناشط (active) أو الفاعل، ويتضمن تعزيز التعايش السلمى بين مختلف الأنظمة والدول، كما يتضمن الانفراج الدولى والتعاون المتعدد الأشكال والمقيد للبلدان بصورة مشتركة.

* وبناء عليه يجب، برأى بورلاتسكى، تخطيط هذا السلام، وجعله سلاماً عالمياً مخططاً، حيث يتضمن وضعاً دولياً تطبق من خلاله تدابير التفاهم وبعض تدابير الانفراج التى تتجه لوقف سباق التسلح ونزع السلاح على مراحل، ويستبعد كذلك الحروب وينتظر سلاما عالميا مضمونا. وفى ظل الوضع الحالى، يجب أن يسبق السلام غير الناشط السلام الناشط ومن ثم الانتقال إلى سلام عالمى مخطط[3]. كما إن العنصر الرئيسى فى خطة السلام العالمى هو وقف سباق التسلح ونزع السلاح النووى تدريجياً، وأخيراً التخلى الكامل عن صنع واستخدام السلاح النووى[1].

ولكن السؤال المطروح هو من يخطط لهذا السلام العالمى ومن يضمنه؟

إن الحد من سباق التسلح ونزعه ومنع السلاح النووى تتعلق بدرجة

---

(1) راجع بورلاتسكى. المرجع السابق. ص 273 ـ 274.

(2) المرجع السابق. ص 303.

(3) المرجع السابق. ص 303 ـ 304.

كبيرة وحاسمة بالقوتين العسكريتين: الاتحاد السوفياتى والولايات المتحدة الأميركية اللتين تمتلكان أهم طاقة نووية كامنة، وباعتبار أن استبدال الاستقطاب يعزز اتجاهات الصراع النووى، وباعتبار أن استبدال الاستقطاب الثنائى باستقطاب تعددى ـ أى إنشاء وتعزيز التكتلات الدولية ـ يقوى من سباق التسلح ويعزز اتجاهات الصراع النووى، وباعتبار أن مقولة الحكومة العالمية والمواطن العالمى غير صالحة فى الظروف الراهنة. إن هيئة الأمم المتحدة ، برأى بورلاتسكى، أداة تخطيط السلام العالمى وتعزيزه، ولكن قبل ذلك يجب إبرام اتفاقيات بين الدول التى تمتلك طاقة نووية مهمة تهدف إلى الحد من التسلح وإلى برمجة نزع السلاح النووى. وهكذا يمكن الانتقال من السلام غير الناشط الذى يسبق السلام الناشط، ثم إلى السلام العالمى المخطط الذى يهدف إلى التعاون الدولى المتبادل والمفيد فى كل الميادين[1].

---

(1) المرجع السابق ص 303 ـ. وعلى عكس بورلاتسكى، يقول فروند (Frund) إنه «ليس هناك نموذج للسلام. بل ينبغى بناؤه وإعادة بنائه باستمرار تحت شكل مصالحة... انطلاقاً من أوضاع تاريخية خاصة محددة... مما يعنى أنه مهمة غير مكتملة أساساً... كما يجب التفاوض دائماً حول السلام، فهو حالة متحركة يجب إعادة النظر فيها دائماً من جراء تطور الأفكار والنفسيات، وتغييرات ميزان القوى. وبالتالى يجب حمايته باستمرار...». المرجع السابق ص 355 ـ 356.

القوة التدميرية للحروب والأسلحة

أولاً ـ الدمار المادى والبشرى للحروب التقليدية:

إن تاريخ البشرية حافل بالحروب والدمار والخراب، وقياساً على أوقات السلم فلا تخلو سنة من السنوات من حرب طاحنة بين الأمم والشعوب.

وقد أحصى الأستاذ كنسى رايت (W. Wright) ما يقارب من 14540 حرباً شهدتها المجتمعات على امتداد خمسة آلاف سنة تقريباً، أى بمعدل ثلاثة حروب كل سنة بلغ عدد ضحاياها 4000 مليون نسمة[1].

وإذا كانت الحروب تختلف من ناحية الأسلوب والنوعية والآلة الحربية، فمرد ذلك يعود إلى التنوع الكبير فى الظروف والأسباب التى من

(1) راجع بورلاتسكى. المرجع السابق. ص 276. وهو يعتمد على كتاب كنسى (أبحاث حول الحروب) المذكور فى مؤلف:

— R. Clark, Science of War and peace. New York, 1972. P. 220 - 221.

أجلها تشن الحروب. فهناك حروب داخلية وحروب خارجية. وهناك حروب أهلية وحروب تحررية وطنية وهناك حروب استعمارية (غزو) وحروب إقليمية وعالمية. ثم هناك الحروب التقليدية المحدودة والشاملة، والحروب النووية المحدودة والشاملة كذلك. وجميع هذه الحروب يمكن تصنيفها تحت عنوان كبير: حروب عادلة مشروعة وحروب غير عادلة وغير مشروعة.

ومهما تنوعت الحروب فهى ليست منعزلة عن بعضها البعض، فلكل حرب أسبابها وأهدافها ومضمونها وامتدادها وتأثيرها فى رسم السياسة الدولية وتحديد مسار تطور العلاقات الدولية.

وأخطر هذه الحروب الحرب النووية، المحدودة أو الشاملة، التى ميّزت العصر الراهن بالمقارنة مع الحروب السابقة. فهذه الحرب تمتلك، لأول مرة فى تاريخ البشرية، قدرة تدميرية هائلة، تستطيع أن تبيد العالم بلحظات معدودات.

بيد إنه مهما تنوعت الحروب وتطورت أشكال الصراع المسلح، تبقى الحرب كما كانت دائماً أداة للسياسة بوسائل عنيفة، فهى، حتى الآن، استمرار لسياسة السلام كما أن السلام هو استمرار لسياسة الحرب، على حد تعبير لينين وكلاوزفيتز.

ولْنَرَ الآن الآثار المدمرة لهذه الحروب ونبدأ بخسائر الحروب التقليدية السابقة للعصر النووى.

لقد أشرنا إلى الإحصاء الذى أجراه الأستاذ كينسى. وإذا حاولنا احتساب خسائر الحروب الممتدة منذ القرن السابع عشر وحتى عام 1970، أى على امتداد ثلاثة قرون ونصف القرن ، لبلغ عدد القتلى والوفيات من الجنود والضباط ما يقارب 42 مليون نسمة، كان نصيب الحرب العالمية الثانية 40 % من مجموعهم. وكان المتوسط السنوى لعدد الضحايا يتصاعد باستمرار مع تقدم المجتمعات فى ميدان التطور التكنولوجى، حيث بلغ

المعدل السنوى 222 ألف قتيل. وهذا ما نتبّينه من مراجعة الجدولين: الأول والثانى.

ولو بحثنا عن مقدار الدمار البشرى والخسارة المادية والإنفاق العسكرى للحرب العالمية الأولى لطالعتنا الأرقام الرهيبة التالية:

- 10 ملايين قتيل بين العسكريين.
- 20 مليون عاهة أدت إلى حالة عجز.
- 338 ألف مليون دولار من الخسائر المادية.
- 208 ألف مليون دولار من الإنفاق العسكرى.

وبلغ عدد ضحايا الحرب الكيماوية من عام 1915 إلى عام 1918 نحواً من 39 ألفاً (33,1 ألف لدول الحلفاء، و 6 آلاف لدول المحور).

وبلغ، فى تقدير آخر، عدد القتلى والوفيات بسبب الجروح أو نتيجة التسمم بالغاز نحواً من 7,369 مليون جندى.

وبلغ عدد الضباط والجنود الذين لقوا حتفهم فى الحروب التى شنّتها الدول الأوروبية فى فترة ما بين الحربين العالميتين نحواً من 800 ألف.

أما خسائر الحرب العالمية الثانية فقد بلغت نحواً من 50 مليوناً من البشر، منها 21,8 مليون بين العسكريين، و 28,2 مليون بين المدنيين. وتُقدّر قيمة الخسائر المادية والإنفاق العسكرى بالمليارات من الدولارات.

ثانياً- سباق التسلّح النووى والقوة التدميرية

إذا كان هناك نوعان من الوسائل العسكرية، هما القوى المسلحة للدول والأحلاف والمنظمات العسكرية الدولية (كحلف الأطلسى وحلف وارسو)، فإن الميزة الرئيسية لفترة ما بعد الحرب العالمية الثانية والعصر النووى هى اقتران العلم المدنى بالعلم العسكرى.

وقد تطور استخدام السلاح من الطاقة العضلية للإنسان إلى الطاقة

النارية (البارود)، ثم إلى الطاقة الذرية النووية. واستغرق هذا التطور آلاف السنين. ولكننا اليوم نجهل حدود استخدام التقنية النووية مستقبلاً. ثم إننا بلغنا مرحلة تخطت فيها قوةُ الدمار كل قوة الإنسان ومقدرته، فاستعمال الطاقة النووية لا يؤدى إلى تدمير أحد الأطراف أو المتنازعين فقط، وإنما يؤدى إلى تدمير الحياة على الأرض. وإذا كان بالإمكان قياس قوة التفجير النووى علمياً، فليس بمقدور أحد معرفة نتائجها التدميرية نظراً لانتفاء الحياة البشرية بعد استخدامها.

وعندما نستعرض نتائج سياسة سباق التسلح على صعيد تطور القوى النووية وقوتها التدميرية، وعلى صعيد سياسة الإنفاق العسكرى، نجد أن التقنية النووية العسكرية الحديثة قد أصبحت الشر المطلق فى حياة البشر.

ونلاحظ أن القوى النووية لكل من الاتحاد السوفياتى والولايات المتحدة الأمريكية قد تطورت خلال عقد من الزمان (ما بين عام 1964 وعام 1974) بشكل رهيب، فقد ارتفع عدد الصواريخ العابرة للقارات بمعدل 180 % لدى الأمريكيين و787 % لدى السوفيات. وهذا ما نلحظه بالنسبة إلى الصواريخ المحمولة على الغواصات (راجع الجدول، رقم 3).

ونشير إلى أن الطاقة الكلية للأسلحة الاستراتيجية بلغت فى عام 1982 نحواً من 15000 ميغاطن. والميغاطن يعادل مليون طن من مادة ت. ن. ت T. N. T ويمثل طاقة أكبر بسبعين مرة من طاقة القنبلة الذرية التى ألقيت على مدينة هيروشيما. وهذا يعنى أن 15000 ميغاطن تمثل قوة تدميرية جماعية تعادل مليون وخمسين ألف مرة قوة قنبلة هيروشيما[1]، وإن عدد ضحايا أية حرب نووية لن يقل عن 200 مليون، بالإضافة إلى 60 مليون على الأقل من الجرحى.

والمؤسف أن النفقات العسكرية فى العالم أخذت تزداد. ففى

---

(1) Varnont Jacques. Les relations internationales à l'âge nucléaire. éd. La Découverte. Paris 1987. P. 324.

الأعوام 1974 ـ 1978، بلغت 2,2 % سنويا، ولكنها ارتفعت إلى 3,8 % فى الأعوام 1978 ـ 1982. ولو اقتصرنا على الولايات المتحدة الأمريكية لوجدنا أن حجم النفقات العسكرية قد ارتفع من 3,7 إلى 7 ثم إلى 10 % خلال السنوات 1980 ـ 1982[1].

واستخدام الأقمار الاصطناعية بدأ فى عام 1960، ولكن 75 % منها يُستخدم لأغراض عسكرية. وبلغ إنفاق الجبارين على شؤون الفضاء فى الأعوام 1957 ـ 1972، نحواً من 137 مليار دولار. وفى السنوات الأخيرة جرى تسابق بينهما على عسكرة الفضاء، أو على ما يعرف بحرب النجوم.

وإذا أدركنا أن أبعد مسافة مكانياً هى أقرب مسافة زمانياً، وذلك بفضل التسابق بين المكان والزمان الذى يعود إلى استخدام أحدث الوسائل التقنية التى تفوق سرعتها سرعة الضوء، لأمكننا القول أن السياسة الدولية المبنية على الاستراتيجية النووية لا تؤدى إلى إنقاذ ما نريد، بل إلى تدمير ما لا نريد. والمنطق يقضى بأن نناضل جميعاً من أجل السلام العالمى وحل خلافاتنا بالطرق السلمية.

والمؤلم أن تطور آلة الدمار النووى قد ترافقت، فى السنوات الأخيرة، مع سياسة سباق التسلح وتأجيج النزاعات والزيادة فى الإنفاق العسكرى. وهذا الإنفاق ازداد باستمرار منذ الحرب العالمية الثانية، حتى بلغ 500 مليار دولار فى عام 1980. وأعلى نسبة فى هذا الإنفاق تعود للعالم الثالث، فقد ارتفعت هذه النسبة من 4 % فى عام 1951، إلى 5,2 % فى عام 1955، ثم إلى 14,3 % فى عام 1973، لتصل إلى 25,2 % فى عام 1979.

ولو قارنا هذه الزيادة فى النفقات العسكرية لدول العالم الثالث بالزيادة فى نسبة الناتج القومى لوجدنا أن المعدل السنوى لزيادة الإنفاق العسكرى يتخطى المعدل السنوى لزيادة الناتج القومى، فالمعدل الأخير

(1) المرجع السابق. ص 325.

كان، منذ عام 1950 وحتى أواخر العقد السابع، يصل إلى 5 % مقابل 7 % للمعدل الأول. وما بين عام 1973 وعام 1978، ازدادت النفقات العسكرية للدول الإفريقية، مثلاً، بمعدل 15 %[1]. وإذا عرفنا أن دول العالم الثالث ليست من الأقطار التى تصنع الأسلحة والتجهيزات العسكرية، تبيّن لنا مقدار الثروة الوطنية التى تصب فى صالح الدول الكبرى المصدرة للأسلحة.

إن صناعة الأسلحة وتطوير آلات الدمار، التقليدية والنووية، وسباق التسلح والإنفاق العسكرى... كلها أمور تتم على حساب الشعوب. وهذا ما تكشفه الضرائب التى تشكل الركن الأساسى لميزانية الدولة، والتى تزداد نسبتها سنة بعد سنة، مما يثقل كاهل الأفراد ويؤثر سلباً فى عمليات التنمية. فلو قُدّر للمبالغ الطائلة التى تنفق سنوياً على التسلح أن تُخصّص لقطاعات الصحة والتربية والتعليم والتوظيف لساعدت على حل الكثير من المشكلات التى تعانيها المجتمعات، مثل البطالة والجوع والأمية والمرض... لقد صدق المفكر الفرنسى، جان جاك روسو، عندما قال فى كتابه «رأى فى السلام الأبدى» إنه «بات واضحاً للجميع أن الأمراء الفاتحين يجعلون الحرب عبئاً على رعاياهم مثل ما هى عبء على أعدائهم، وإن المنتصر ليس فى وضع أفضل من وضع المنهزم»[2].

ومناهضة الحرب بكل أشكالها، والدعوة إلى إلغاء تجارة الأسلحة والتخلص من المخزون منها، ورفض كل سياسة تهدف إلى إنتاج الأسلحة الحديثة المتطورة، كالأسلحة الذرية والجرثومية والكيماوية... كلها أمور اهتمت بها **الوثيقة الخضراء**، وذلك لأول مرة فى التاريخ المعاصر.

لقد لاحظ كونيدك وشارفان «إن دول العالم الثالث تنفق على الدفاع الوطنى وأمنها الداخلى أكثر مما تنفق على الصحة والتعليم. ففى عام 1978

---

(1) راجع كونيدك وشارفان. المرجع السابق. ص 321.

(2) كتاب: الحرب والسلام. المرجع السابق. ص 40.

كرست أثيوبيا، بلد الفقر والجوع، 28 مليون دولار للصحة العامة مقابل 93 مليون للدفاع الوطنى و 85 مليون للأمن، أى لجهاز القمع»[1].

«لا ريب فى أن تحول موارد الثروة المستغلة الآن فى المجال الحربى إلى أغراض سلمية يمكن أن يتحقق لصالح البلدان ويحقق تحسناً لأوضاع العالم الاجتماعية والاقتصادية. وإن إنجاز مشروع نزع سلاح كامل وشامل سيكون خيراً عميماً يفوق التصور». وأشار بيان الدورة الثالثة عشرة للجمعية إلى أن «المبالغ الهائلة من الأموال التى يلقى بها فى فم الحرب الرهيب الذى يلتهم جهود عشرات الملايين من البشر يمكن أن تفيد لتطوير وتحسين الحياة على الأرض فى وقت قصير للغاية، هذا إذا ما وجهنا كل هذه الأموال والجهود لأغراض سلمية. لقد بلغ مجموع الإنفاق العسكرى لعام 1966 فى كل بلدان العالم 140,000 مليون دولار أميركى . . . وعليه فإن سباق التسلح ينهب البشرية وإن نزع السلاح سيحقق نمواً اقتصادياً لكل البلدان ويحقق ازدهاراً ثقافياً وعلمياً وحضارياً»[2].

فالحد من التسلح ونزعه الشامل والكامل سوف يعود بالخير على البشرية والمجتمعات والإنسان على حد تعبير برتراند راسل الذى قال: «إن تحقيق السلام لا ينطوى فقط على إحداث تغييرات اجتماعية أساسية فى مجال الشؤون الداخلية والدولية، بل ينطوى أيضاً على تغييرات داخلية فى الإنسان وفى معتقداته مما يحقق اتساقاً إنسانياً»[3].

ويعقب (بورلاتسكى) على هذه التقديرات الإحصائية وعلى هذا القانون الحلزونى للموت بقوله أن «الانفجار السكانى يقلق علماء الاجتماع الذين قدروا أن عدد السكان سيصل فى نهاية هذا القرن إلى 7 مليارات نسمة. وقانون الموت الحلزونى يطمئنهم على ما يبدو. فانفجار الحرب

---

(1) راجع كتابهما. المرجع السابق. ص 405 ـ 416.

(2) راجع كتاب: الحرب والسلام. المرجع السابق. من 97 ـ 98.

(3) المرجع السابق. ص 114 . وهو يعتمد على كتاب راسل: «هل للإنسان مستقبل»؟ لندن 1961.

يتجاوز انفجار السكان، وبالتالى فإنه فى الفترة الممتدة من 80 إلى 130 سنة، وحسب تقدير جاتينغ، سوف يدمر ما نسبته 100 % من السكان»[1].

وهكذا، فإن استمرار الدول فى شن الحروب ضد بعضها البعض سيؤدى لا محالة، وحسب التقديرات الإحصائية، إلى كارثة أكيدة!

هل يقتنع أصحاب نظريات توازن الرعب، وأصحاب المدارس الاستراتيجية النووية والمسؤولين السياسيين، فيعدلون عن سياسة سباق التسلح والتوجه للأخذ بسياسة نزع السلاح الاستراتيجى؟ وهل يقلعون عن القول بأن سياسة نزع السلاح تؤدى إلى تفاقم الأزمات الاقتصادية والاجتماعية ووقف عجلة التقدم الاجتماعى، وإن صناعة الحرب وشنها تؤديان إلى حل هذه الأزمات وتساعد على استقرار النظام الاجتماعى؟

بعد حدوث أكبر أزمة نووية هزت العالم، وبعد ظهور خطر التهديد باستخدام القوة النووية بين الاتحاد السوفياتى والولايات المتحدة الأميركية على أثر أزمة كوبا (1960 - 1961) أماط الرئيس جون كنيدى، اللثام عن الخطر المحدق بالإنسانية، فتوجه فى خطاب أمام الجمعية العامة للأمم المتحدة فى 25 سبتمبر 1961، بالقول:

«اليوم يجب على كل إنسان، يعيش على هذه الكرة الأرضية مواجهة اللحظة التى تصبح فيها هذه الكرة غير قابلة للسكن. إن كل رجل، وكل امرأة، وكل طفل يعيش تحت رحمة سيف ديموقليطوس الحرب النووية، المعلق بخيوط رفيعة، قابلة فى أية لحظة، للقطع من جراء حادثة أو حساب خاطىء أو من جراء فعل جنون. إن أسلحة الحرب يجب إلغاؤها قبل أن تُلغينا... هذا الهدف لم يعد الآن حلماً بل مسألة حياة أو موت. إن الأخطار المرتبطة بنزع السلاح لا تقارن بالأخطار المرتبطة بسباق التسلح غير المحدود»[2].

(1) راجع بورلاتسكى. المرجع السابق . ص 277 ـ 278 . **وهو يعتمد على كينسى.** المرجع السابق. ص 4.

(2) المرجع السابق. ص 29.

إن رئيس أكبر قوة نووية يعلن أن سياسة التسلح خطرة وخطيرة ولا يمكن أن تولّد السلام. وبالتالى يجب العمل على الحد من السلاح ونزعه..

وفيما يتعلق باثار نزع الأسلحة والعمل على إنجاز مشروع نزعها بالكامل، فقد أثارت لجنة نزع السلاح فى تقرير وافقت عليه الأمم المتحدة عام 1962، قضية السلام والنظام الدولى، وقضية السلام العالمى وعلاقة ودور هيئة الأمم المتحدة، وسنفرد إلى هذه القضايا فصلاً ثالثاً من هذه الدراسة، نضمنه قضية السلام العالمى ومبادىء الوثيقة الخضراء الكبرى.



التحدى الكبير

أولاً - السلام والنظام الدولى

إذا كان السلام العالمى يمثل حلم البشرية فإن سياسة الحرب لم تسمح حتى الآن، بتحقيق هذا الحلم. فمنذ أقدم العصور والصراع قائم بين ظاهرتى السلم والحرب، نظراً للتباين الحاد فى مصالح الدول ونظراً للتفاوت الاجتماعى القائم فى المجتمعات البشرية.

وقد اشتدت ظاهرة الحروب مع عصر النهضة حيث بدأت تتخذ أكثر فأكثر طابعاً مدمراً، لا سيما بعد اندلاع حربين عالميتين فى أقل من ربع قرن. وبعد الحرب العالمية الثانية، وظهور سياسة الاستقطاب الثنائى، وسياسة التعايش السلمى، أخذ العالم يعيش هاجس حرب عالمية نووية ساحقة ماحقة لكل البشرية، حتى أصبح هاجس هذه الحرب النووية يطغى على كل شىء بما فيها حروب التحرر الوطنى والحروب الثورية الأهلية.

وإذا كانت البشرية قد شهدت، على امتداد أقل من أربعة قرون،

عدداً من الحروب تجاوز عدد ضحاياها الأربعين مليون قتيل، وتجاوز المعدل السنوى لعدد القتلى 220 ألف قتيل، وإذا افترضنا أن هذه الوتيرة يمكن أن تستمر مع إضافة وتيرة الدمار البشرى والمادى نتيجة استخدام السلاح النووى، فإننا نتساءل: كيف سيكون مصير البشرية فى المستقبل إذا لم يُعمل من أجل السلام؟

لقد حاول السوسيولوجى جاتينغ (A. Getting) إعطاء صورة عن الحروب المقبلة فاستنتج من خلال تقديراته الإحصائية المتعلقة بعدد الحروب والوفيات التى حصلت فى مختلف المراحل التاريخية، بأن عدد الأموات يتزايد بكثافة تعادل تزايد السكان وتطور الحضارة وبناءً عليه صاغ قانونه المعروف بـ «قانون الموت الحلزونى».

فما هو هذا القانون؟

بناء على تقديراته الإحصائية يقول (جاتينغ) أن عدد السكان كان مليار نسمة فى عام 1820 إلى عام 1859، وحصل ما يقارب من 92 حرباً قتل فيها 800,000 نسمة، أى نسبة 0,1 % من عدد السكان، وإنه من عام 1860 إلى عام 1899 كان عدد السكان 1,3 مليار نسمة وحصل 106 حروب قتل فيها 4,6 مليون نسمة، أى نسبة 0,4 % من عدد السكان، وإنه فى عام 1900 إلى عام 1949 كان عدد السكان مليارى نسمة وحصل 117 حرباً قتل فيها 42 مليون نسمة، أى نسبة 2,1 % من عدد السكان، وإنه ما بين عام 1950 وعام 1999 سيصبح عدد السكان العالم ما يقارب من 4 مليارات نسمة مقابل 120 حرباً متوقعة مع 406 ملايين قتيل أى ما نسبته 10,1 % من عدد السكان، وإنه ما بين عام 2000 وعام 2050 سيصل عدد سكان العالم إلى 10 مليارات نسمة مقابل 4,5 مليار قتيل، أى ما نسبته 40,5 % من عدد السكان، منهم 3,6 مليون فى حرب واحدة. وبناء على حسابات (جاتينغ) فإن عدد القتلى بالنسبة للحرب يزداد كل نصف قرن بمعدل أربع مرات ونصف المرة بالنسبة لعدد سكان الكرة الأرضية[1].

(1) راجع بورلاتسكى ص 276 ـ 277.

وإزاء سياسة التوازن الدولى التى ظهرت بعد الحرب العالمية الثانية، والنظام الدولى الذى استقر على سياسة التعـايش السلمى، برزت آراء واتجاهات تنتقد هذه السياسة وهذا النظام، وتعتبر أنهما يقومان على قاعدة استقطاب ثنائى يهدف إلى الحفاظ على الحالة الراهنة وعلى عدم إجراء أية تغييرات اقتصادية أو اجتماعية تمس ذلك النظام.

والمفكر الفرنسى كلود جوليان يعكس بعضاً من هذه الاتجـاهات فينتقد ثنائية الهيمنة على النظام الدولى. ففى كتابه «الحلم والتاريخ» يعتبر أن الحرب الباردة والانفـراج الدولى «لا مبـرر لوجـودهما إلّا لأغـراض الدعاوة. فهما وسيلة لدعم المعسكرين وإقناع الناس بتقبل أعباء التسلح بعد الحرب العالمية الثانية»[1]. وقال بأن هذا (الانفراج) يجب ألّا يفسر بأنه علاقة إعياء أو ضعف لدى الجبارين، فهما فى الوقت الذى يتفاوضان فيه على الحد من الأسلحة الاستراتيجية، ويتابعـان تعاونهمـا السلمى، يتركان مجالاً للحروب المحدودة. والأقطار الصغيرة التى تتعرض لهـذه النزاعات المحدودة تدفع ضريبة السلام العـالمى. ويستنتج جـوليان أن العالم بحاجة إلى السلام الذى أقيم على التوازن بين الجبـارين، وإن الأقطار الصغيرة تدرك أن حق تقرير المصير وعدم التدخل مرتبط بالمفهوم الذى يتبناه الجباران للتوازن الدولى.

فالسلام ليس، فى رأيه، انتفاء الحرب، وإنما هو عدم اندلاعها بين الجبارين اللذين يرعيان نزاعات متعددة محدودة ويسيطران عليها سيطرة متفاوتة. وقد تلقت الفيتنام من القنـابل أكثـر مما استُعمـل فى الحرب العالمية الثانية. ولم يُقدّر لقنبلة واحدة أن تضرب أرض أحد الجبارين. والسلام، إذا ما فُهم بهذه الطريقة، يغدو توازناً غريباً بين القوى الكبرى يسحق الشعوب الصغيرة ويكرس نظاماً دولياً يمتاز بأبشع أشكال الفوضى ونهب الثروات الطبيعية ويتسم بالمجاعات والانقلابات المدبرة من الخارج[2].

---

(1) راجع كتابه. المرجع السابق. ص 484.

(2) المرجع السابق. ص 488 ـ 490.

ولكن ، هل صحيح أن هذا النظام الدولى هو لصالح الجبارين فقط، وإن السلام العالمى منوط بإرادتهما وبتبادل المنافع بينهما، وإنه ممنوع على الدول الصغيرة تغيير نظام حكمها والتحرر من ربقة الاستعباد والاستغلال؟

نلاحظ أن هناك دولاً عديدة استطاعت، بعد الحرب العالمية الثانية، أن تتحرر وتنال استقلالها وتنضم إلى عضوية الأمم المتحدة. ألم تتحرر فيتنام وتحصل على استقلالها الكامل وتغير نظام الحكم فيها؟ وهل منع التهديد النووى كوبا من تغيير نظامها الذى اختارته بعد انتصار الثورة فيها؟

على الرغم من امتلاك الجبارين أسلحة نووية قادرة على إبادة الجنس البشرى، فإن حروب التحرير الوطنى والثورات الداخلية لم تتوقف. بل إنها استطاعت أن تحقق تغييرات جذرية فى أنظمة الحكم. وأثبت تطور الوضع الدولى، بعد عام 1945، عدم جدوى حروب الغزو الاستعمارى بهدف السيطرة على ثروات الأقطار الصغيرة ومواردها. ويمكننا القول مع الدكتور محمد المجذوب أن فكرة الاستفادة الاقتصادية من الحروب الكبيرة أثبتت سخفها، و «ثبت لكل الناس أن الفكرة القديمة التى تعتبر أن الحروب تخدم الأهداف القومية ليست سوى وهم كبير»[1].

ويرى الدكتور المجذوب (وهو محق فى ذلك) أن السياسة الدولية بعد الحرب العالمية الثانية اتبعت أسلوبين سارا جنباً إلى جنب بحيث يضعف أحدهما حين يقوى الآخر وهذان الأسلوبان هما:

الأسلوب الأول هو الاستمرار فى العمل من أجل إيجاد نظام دولى فعال قادر على كبح الحرب، أو السيطرة عليها أو منعها والقضاء عليها، بواسطة الرأى العام المنظم الواعى، أو بوسائل التسويات السلمية، أو بالاعتماد على القوات الدولية الدائمة، أو بفرض احترام القوانين والقرارات الدولية والتشدد فى العقوبات.

---

(1) د. محمد المجذوب. المرجع السابق. ص 155.

أما **الأسلوب الثانى** فلا يُلجأ إليه إلاّ فى حال الفشل، الكلى أو الجزئى، لتلك الجهود. وهو أسلوب التعايش القائم على فكرة توجيه العلاقات الدولية على أساس القوة القومية للدولة مع الإدراك التام والوعى الكامل بأن عرض القوة، أو التهديد بها، أو استعمالها، يجب ألاّ يصل إلى نقطة اللارجوع. والإدراك المتزايد لدى الناس فى أن الحروب لم تعد وسيلة للإثراء وزيادة الموارد على حساب الآخرين قد رافقه تطوران آخران نتجا عن الثورة الصناعية العلمية. وهذا التطوران اللذان لا يقلاّن ، فى المدى البعيد، خطورة عن الدمار النووى، هما: تكاثر السكان حتى الانفجار، وتضاؤل الموارد اللازمة لبقاء البشرية حتى النفاد. ولتجنّب هذا المصير المظلم تسعى العلاقات الدولية للخروج من إطار السياسة والدبلوماسية لتهتم بالعلاقات الاجتماعية والاقتصادية والإنسانية بين البشر[1].

وهكذا يتأكد أن السلام العالمى، فى العصر النووى وعصر التحرر الوطنى والاجتماعى، وطنياً ودولياً، لا يهدف إلى منع حدوث تغييرات سياسية واجتماعية واقتصادية داخل هذه الدولة أو تلك، صغيرة كانت أم كبيرة، ولا يهدف بالتالى إلى تكريس الحالة الراهنة.

فالسلام العالمى يجب أن يهدف، إذن، إلى وقف سباق التسلح ونزعه الكامل والشامل، واستبعاد الحروب النووية وعدم استخدام الأسلحة الذرية والكيماوية والجرثومية أو التهديد بها لحل الخلافات والنزاعات التى تنشأ بين الدول أو فى داخلها.

وإذا كان السلام لا يمنع التغييرات الاجتماعية والاقتصادية ، فإنه كمقولة سياسية تتعلق بالسياسة الدولية، ينبغى أن يرتكز على مبادىء القانون الدولى وحقوق الدول والشعوب القائمة على احترام مبدأ المساواة فى السيادة والاستقلال على أساس التعاون الودى المتبادل، وعلى قاعدة

---

(1) المرجع السابق. ص 155.

مبدأ عدم التدخل فى الشؤون الداخلية للدول، وأخيراً، على مبدأ حق الشعوب فى تقرير مصيرها، وتعزيز هذه الحقوق بما يخدم قضية السلام العالمى ويحقق التنمية، حيث لا سلام بين أمم مضطهدة وأخرى مستبدة، ولا سلام بين دول تابعة وأخرى متبوعة، ولا سلام بين ظالم ومظلوم.

إن السلام قضية سياسية تهم جميع الأفراد والجماعات، كما تهم جميع الأمم والشعوب والدول والبلدان.

ثانياً ـ السلام العالمى وهيئة الأمم المتحدة

لقد عانت مسألة السلام بعد الحرب العالمية الثانية من عدة مشاكل تمحورت كلها حول كيفية الحفاظ على السلم والأمن الدوليين، ولا سيما بعد أن تطورت آلة الدمار النووى والكيماوى والجرثومى، وأصبح السلام، لأول مرة فى تاريخ البشرية، هدف السياسة الدولية وهدف جميع الشعوب والبلدان، نظراً لأن السلاح النووى لا يطال فقط هذه المنطقة أو تلك وهذا الشعب أو ذاك، بل يشمل جميع البلدان والشعوب وجميع المناطق.

إن أهم معضلة تواجه السياسة الدولية، اليوم، هى مسألة تلافى حرب نووية مدمرة، ومسألة نزع السلاح الاستراتيجى النووى والتقليدى، الكلى والشامل، وليس الجزئى، أو تخفيضه أو الحد منه.

هناك عدة مشاريع، وعدة مدارس فكرية ظهرت عبر التاريخ، وخاصة بعد الحرب العالمية الثانية وسيطرة الذرّة، حاولت معالجة السلام والعمل على تحقيقه وضمان حمايته. بيد أن أغلب هذه المشاريع والمدارس اصطدمت وما زالت تصطدم بمصالح الدول الخاصة وتباين نظرتها إلى ما يتعلق ليس بالسلام فقط، بل أيضاً بالطرق والوسائل التى تؤدى إليه. فمن سلام سلبى إلى سلام إيجابى ، ومن سلام غير ناشط وراكد إلى سلام ناشط، فاعل ، ثم إلى سلام عالمى مخطط، ومن حرب باردة إلى انفراج دولى، ومن توازن الرعب النووى ذى البعدين، إلى توازن الرعب النووى

ذى الأبعاد الثلاثة[1]، ما زالت البشرية تعيش هاجس الحرب أكثر مما تعيش هاجس السلام. وهذا على عكس ما ينبغى أن يكون وطالما أنها وصلت إلى مرحلة التدمير الذاتى، فيجب أن تتخطاه لتبنى بُعدها الإنسانى.

إن أهم معضلة تواجه السياسة الدولية، كما قلنا، هى مسألة نزع السلاح النووى الكامل والشامل، لأن عوامل تفجر حرب نووية هى أكبر من عوامل منعها، لا سيما وإن ظهور عوامل مثل الصدفة أو الخطأ فى الحساب والتقدير هو احتمال كبير، هذا بالإضافة إلى كبسة الزر على الآلة عن طريق الخطأ أو بفعل جنون على حد تعبير الرئيس جون كنيدى. لذلك تتكاثر التساؤلات حول هذه المعضلة وتتمحور حول: ما العمل للحد من الأسلحة النووية؟ وما هى الوسائل؟ هل يعمد إلى الحد من صناعتها وتطويرها، أم يعمد إلى تخفيضها ونزعها تدريجياً، أو دفعة واحدة؟ ثم أى سلاح؟ هل السلاح النووى الاستراتيجى فقط؟ أم جميع أنواع الأسلحة بما فيها الأسلحة التقليدية الاستراتيجية منها أو التكتيكية؟ ثم ما هى الأداة الصالحة لتحقيق هذه الخطوات؟ هل الدول المالكة للسلاح النووى أم جميع الدول المالكة وغير المالكة له؟ ثم هل تجرى هذه الأمور بناء على مبادرات ذاتية، أم بناء على أداة دولية؟ وما هو دور هيئة الأمم المتحدة فى صنع السلام؟ باختصار من يحقق ويضمن السلام ويقوم بحمايته؟

لقد شعرت الدول منذ فترة باكرة بنتائج سياسة سباق التسلح المدمرة، وشعرت بالآثار السلبية على الاقتصاد وعمليات التنمية الناجمة عن هذه السياسة. وجميع المحادثات والمفاوضات والاقتراحات الدولية بشأن السلام والحد من السلاح النووى أو نزعه، لم تكن ممكنة قبل أن

---

(1) المقصود هنا التوازن النووى على اليابسة والبحار كبعدين للمرحلة الأولى من عسكرة الأرض نووياً، وعسكرة الفضاء نووياً كبعد ثالث فى مرحلة تركيب محطات أو مركبات فضائية ثابتة ، مما يعنى أنه فى أواخر هذا القرن سندخل مرحلة استعمار الفضاء وبقوة التقدم العلمى وبقوة السلاح.

يتحقق توازن فى القوى النووية، لا سيما بين الدول الكبرى. ولكن بعد أن تحقق التوازن النووى الثنائى، بين الولايات المتحدة الأميركية والاتحاد السوفياتى، أبدت بعض الدول الكبرى النووية عدم رغبتها فى الدخول أو الشروع فى محادثات أو مفاوضات للحد من سباق التسلح، بحجة أنها لم تصل بعد إلى مستوى ميزان القوى النووى الثنائى. وهذا بالإضافة إلى ذرائع أخرى تمسكت بها الدول (مثل فرنسا والصين فى بعض المراحل) للقول بأنه يجب على القوتين النوويتين العظميين الشروع فى وقف سباق التسلح وفى تخفيضه قبل دعوة غيرها إلى خفض أسلحتها أو وقفها. من هنا تبرز بعض وجهات النظر المتباينة حول سياسة الدول الخارجية وحول الأسس التى يجب أن تحكم مسار العلاقات الدولية، كما تبرز بعض الأحلام والأوهام عند كل دولة لتأمين أمنها الخاص، وكأن الدمار النووى واشعاعاته لا تطالها وتطال كل الشعوب والمناطق.

أمام هذه العقبات التى تواجهها السياسة الدولية وقضية السلام، وبالإضافة إلى مشاكل أخرى مثل الرقابة (أو التفتيش) التى تطرحها بعض الدول للتحقق من مدى جدية التطبيق لسياسة الحد من التسلح، والتى يمكن أن ترفضها بعض الدول نظراً لاصطدام الرقابة بخشية الدول من أن تتحول هذه الرقابة إلى تدخل فى الشؤون الداخلية، أمام كل ذلك برز اتجاهان فى هذا المجال:

الاتجاه الأول، يدعو إلى تضافر الجهود الدولية فى قناة واحدة تعمل من أجل السلام وتخطط له وتنظمه . وهذه القناة هى هيئة الأمم المتحدة التى أنشئت لهذه الغاية.

والاتجاه الثانى، يدعو إلى ترابط جهود الأمم المتحدة مع جهود الدول من خلال إجراء المفاوضات الثنائية أو الجماعية العامة، وإبرام الاتفاقيات الجزئية والعامة بين الدول بشأن المسائل التى تعترض سبل تحقيق السلام وحمايته، وذلك بإشراف ورعاية الأمم المتحدة.

هذان الاتجاهان كانا قد برزا من خلال المواقف الدولية ومن خلال

جهود ومحاولات هيئة الأمم المتحدة لوقف سباق التسلح النووى وتخطيط عملية حفظ الأمن والسلم الدوليين، حيث اقتصرت فى البداية محادثات ومفاوضات ومحاولات النزع الكلى أو الجزئى للسلاح على القوتين العظميين حتى عام 1969، وهو العام الذى أعلنت فيه الجمعية العامة عشرية نزع السلاح التى تبدأ عام 1970، داعية الدول الأعضاء إلى تكثيف جهودها المشتركة لتبنى تدابير فعالة تهدف إلى وقف ونزع السلاح النووى وإقصاء الأسلحة الأخرى ذات الدمار الكثيف. وفى عام 1980، أعقبتها بإعلان عشرية ثانية لنزع السلاح، معتبرة أن نزع سلاح عام وكامل تحت رقابة دولية فعالة هو أمر جوهرى. وأعلنت الأهداف التالية:

1 ـ وقف سباق التسلح.

2 ـ إبرام اتفاقيات دولية.

3 ـ تعزيز السلام والأمن الدوليين.

4 ـ تخصيص الموارد المالية المستخدمة فى أغراض عسكرية من أجل التنمية ولا سيما تنمية دول العالم الثالث.

وهكذا فإن قيام هيئة الأمم المتحدة بعبء التنظيم الدولى لحفظ السلام والأمن الدوليين، هو خير دليل على صحة نبؤات بعض المفكرين. لقد استطاعت الأمم والدول أن تنتظم فى هيئة عالمية تعمل لصون السلام العالمى وتكرس ميثاقها وجهودها للعمل من أجل هذا الهدف، وحيث فشلت عصبة الأمم نجحت نسبياً هيئة الأمم المتحدة التى ساهمت حتى الآن فى منع نشوب حرب عالمية ثالثة، سواء أكانت تقليدية أم نووية، ولكن دون أن تنجح كلياً فى وضع حد للنزاعات والخلافات الدولية والمحلية الإقليمية وتمنع كلياً اللجوء إلى التهديد باستخدام السلاح.

وعلى الرغم من أن جهودها لم تكلل حتى الآن بالنجاح الكامل، فإنها استطاعت، على الأقل وبدرجات متفاوتة، أن تساهم فى توعية الرأى العام العالمى حول المخاطر التى تهدد البشرية من جراء سباق التسلح

النووى، كما إنها ساهمت فى دفع القوى النووية العظمى للتفاوض للحد من الأسلحة الاستراتيجية أو نزعها.

لقد قامت الأمم المتحدة منذ بدايتها، إذن، على قاعدة حفظ الأمن والسلام الدوليين، وارتكز ميثاقها على هذه القاعدة، بالرغم من أن البعض يعتبر أن هذا الميثاق قد جاء نتيجة تسوية أو مساومة لصالح الكبار. وإذا كانت مبادىء هذا الميثاق وأعمال المنظمة الدولية تتحدد بلعبة توازن القوى بين الكبار، فهذا لا يعنى أن هذه المنظمة غير قادرة على اتخاذ مواقف منسجمة مع ميثاقها، أو إنها عاجزة عن التأثير فى مواقف الدول، لا سيما وإنها أصبحت تجمع من الدول ما يسمح لها من أن تتحول أكثر فأكثر إلى برلمان عالمى كبير يخطط للسلام العالمى ويوجّه الرأى العام.

وبالإضافة إلى ما أشرنا إليه، فإن الجمعية العامة ومجلس الأمن عملا على تأسيس لجنة نزع السلاح منذ عام 1946، التى أصبحت تسمى، بعد عام 1978، مؤتمر نزع السلاح.

وسعت الجمعية العامة، من جهة أخرى، لإصدار قرارات وبيانات تُشجّع على إبرام اتفاقيات دولية تتعلق بالحد من التسلح. وبين عام 1957 وعام 1978، صدر عن الجمعية العامة لهيئة الأمم المتحدة تسع قرارات أو إعلانات تتعلق بتعزيز الأمن والسلم الدوليين. وبين عام 1959 وعام 1980، صدر عنها تسع اتفاقيات تتعلق بموضوع الحد من السلاح أو نزعه، وبموضوع التلوث من جراء التجارب والإشعاعات والنفايات السامة، وبموضوع السلاح الوحشى المتمثل بالأسلحة الكيماوية والجرثومية.

ثالثاً- السلام والوثيقة الخضراء الكبرى

من واقع تطور العلاقات الدولية وتطور المجتمعات البشرية، ومن منطلق المساهمة فى صون السلام العالمى والعمل على تحقيقه من منظار ديمقراطى جماهيرى، أتت الوثيقة الخضراء الكبرى لتلتقى مع ميثاق هيئة الأمم المتحدة، كأداة كونية تتميز عن غيرها من الوثائق التاريخية للثورات

بأنها جعلت من السلام قانونها الأساسى وهدفها الجوهرى، فقد غلب على هذه الوثيقة، بالمقارنة مع الوثيقة الأميركية التى صدرت فى فرجينيا فى 1776/6/12، والوثيقة الفرنسية لإعلان حقوق الإنسان والمواطن التى صدرت فى 1789/8/26، هاجس السلام والنضال من أجله، أكثر مما غلب عليها هاجس الحقوق الإنسانية الأخرى. لقد ربطت هذه الوثيقة حقوق الإنسان فى عصر الجماهير، بالنضال من أجل تحقيق السلام، ومن أجل إلغاء السلاح التدميرى وكل أنواع السلاح النووى والكيماوى والجرثومى، وذلك بهدف إشاعة الوئام والرخاء والرفاهية والسعادة بين الأمم كقواعد مقدسة تهم الإنسان أينما وجد وأينما كان على هذه المعمورة. وهذا ما تؤكده الوثيقة التى تضمنت فى ديباجتها وفى بندين منها مبدأ الكفاح من أجل السلام والتخلص من الأسلحة التدميرية. كما تضمنت فى بندها الثامن عشر مبدأ الكفاح الجماعى للشعوب ضد أعداء الحرية والإمبريالية والاستعمار والعنصرية والفاشية والظلم والعسف والاستغلال، هذا المبدأ الذى يربط السلام بحرية الشعوب واستقلالها.

لقد ورد فى ديباجة الوثيقة الخضراء الكبرى الفقرة التالية:

«وإدراكاً بأن الشقاء الإنسانى لا يزول، وحقوق الإنسان لا تتأكد إلا ببناء عالم جماهيرى تمتلك فيه الشعوب السلطة والثروة والسلاح، وتختفى فيه الحكومات والجيوش، وتتحرر فيه الجماعات والشعوب والأمم من خطر الحروب فى عالم يسوده السلام والاحترام والمحبة والتعاون...»

وأعقب هذه الديباجة مبدآن آخران يؤكدان على أهمية السلام كحق من حقوق الإنسان. والمبدآن يتجليان فى البندين التاليين:

البند 23: «أبناء المجتمع الجماهيرى يؤمنون بأن السلام بين الأمم كفيل بتحقيق الرخاء والرفاهية والوئام، ويدعون إلى إلغاء تجارة السلاح، والحد من صناعته لما يمثله ذلك من تبديد لثروات المجتمعات، وإثقال لكاهل الأفراد بعبء الضرائب، وترويعهم بنشر الدمار، والفناء فى العالم».

البند 24: «أبناء المجتمع الجماهيرى يدعون إلى إلغاء الأسلحة الذرية، والجرثومية والكيماوية، ووسائل الدمار الشامل، وإلى تدمير المخزون منها، ويدعون إلى تخليص البشرية من المحطات الذرية وخطر نفاياتها».

وكأننا بهذه الوثيقة نستجمع نضال البشرية منذ آلاف السنين من أجل تحقيق حلمها فى إقامة سلام دائم، وكأننا بها أيضاً نستجمع جميع محاولات المفكرين والكتاب وتصوراتهم وجهود جميع الهيئات الدولية لتحقيق مشروع السلام. لقد تضمنت هذه الوثيقة كل ما هدفت إليه هيئة الأمم المتحدة وعملت من أجله وكل ما أصدرته من قرارات وإعلانات وتوصيات بشأن الحد من الأسلحة والتسلح ونزعهما. هذا بالإضافة إلى كل ما أتت على ذكره وتضمنته الاتفاقيات الدولية المبرمة بخصوص تنظيم وتقنين عملية نزع السلاح والتعاون الدولى بهدف الاتجاه نحو تنمية الطاقات الاقتصادية والاجتماعية بدل الإنفاق على التسلح..

وإذا كانت إرادة الوثيقة الخضراء الكبرى تلتقى مع إرادة ميثاق هيئة الأمم المتحدة ووثائقها ومع محتوى الاتفاقيات الدولية المبرمة، فإنها فى ذات الوقت، تتجاوز هذه الإرادة لترتقى بقضية السلام والحرب من مستوى الدول والحكومات إلى مستوى الشعوب والجماهير، وتجعل منها شأناً خاصاً وعاماً يهم الكبير والصغير كما يهم الرجل والمرأة ، ويهم الشعب الأبيض كما يهم الشعب الأسود والأصفر والأحمر، باعتبار أن السلام فى العصر النووى لا يهم الدول فقط بقدر ما يهم الجميع.

ومما لاشك فيه أن **الوثيقة الخضراء** جاءت لتجسّد الأفكار والمبادىء التى طرحها العقيد القذافى فى **الكتاب الأخضر**، فقد اعتبر أن «الإنسان هو الإنسان فى أى مكان: واحد فى الخلقة... وواحد فى الإحساس...»[1]، كما اعتبر أن النظرية العالمية الثالثة تقوم على ثلاث

(1) الكتاب الأخضر. ص 57.

ركـائز: السلطة والثـروة والسلاح، وهى كلهـا يجب أن تكون فى يـد الشعب.

وأكد العقيد القذافى، فى أحد خطبه، أن «الديموقراطية الحقيقية شرط لقيام الشعب المسلح لأنه حيث تسيطر الديموقراطية المزيفة تحرص الحكومات على أن يكون السلاح بيدها لا بيد الشعب لاستخدامه فى البطش»[1]. وأكد كذلك أن قيام الشعب المسلح هو ضمان الحرية وتأكيد السلطة الشعبية وركن أساسى من أركان قيام المجتمع الجماهيرى الذى تكون فيه السلطة والثروة والسلاح بيد الشعب... فلا يجوز أن تكون السلطة والثروة بيد الشعب، بينما السلاح بيد فئة خارج الشعب».

وتفسير ذلك يكمن فى أن السلاح والحروب تخدم سياسة السلطة، وقد تستخدمها السلطة لقهر الشعب فى الداخل والسـطو على حريـات الشعـوب الأخرى ونهب خيـراتها. ولهـذا فإن «هـدف الشعب المسـلح الأسمى هو تعزيز السلام العالمى»، لأن مهمة الشعب المسلح دفاعية، فالشعب ليس كالجيوش النظامية الى تخضع لأوامر القادة والرؤساء فتعبر الحدود للاعتداء على الشعوب الأخـرى...»[2]. ولهذا أكـدت الوثيقـة الخضـراء على إشراك الجمـاهير والأفـراد والشعوب فى صنـع السـلام والحرب، وجعلت من السلام قضية الجماهيـر اليوميـة المستقبلية، لأن النضال من أجلها لا ينفصم عن النضال من أجل الديمقراطية، وبذلك أصبح السلام ليس فقط حلم البشرية والجماهير بل حلم الديمقراطية.

وأخيراً، هل تستطيع الشعوب والدول تنظيم العلاقات الدولية بما يخدم قضية البشرية ويجنبها خطر الانتحار الجماعى وخطر إبادة الجنس البشرى؟

---

(1) السجل القومى. المجلد 10. ص 374.

(2) المرجع السابق. المجلد 11. ص 106. والمجلد 12. ص 1189. وشروح الكتاب الأخضر. ص 152.

إن هذا التساؤل يؤكد أن قضية السلام تبقى عملية غير مكتملة بعد، وهى فى طور التكوين، وفى ذلك يقول د. محمد المجذوب:

«مع إدخال التحسينات على أسلحة الدمار الجماعى يزداد إحساس الدول بوحدة المصير الإنسانى. لقد أصبح العالم وحدة مترابطة متراصة يتطلب الحفاظ عليها تضامناً وتعاوناً وتماسكاً دولياً فى مختلف الميادين. إن زوال الفواصل بين الشعوب، وتلاشى الأبعاد بين الأقطار، وتشابك مصالح الأفراد والجماعات ، قد جعل انعزال الدول أو عزلتها أمراً عسيراً ومتعذراً. إن الاختراعات والاكتشافات العلمية الحديثة القادرة على إفناء البشر فى لحظات معدودات قد ضاعف من رغبة الشعوب فى تنظيم علاقاتها الدولية تنظيماً سليماً يستطيع تجنيبها خطر الدمار الماحق الذى سيجعل الكرة الأرضية، فى حال اللجوء إلى استعمال هذه الأسلحة التدميرية، كعصف مأكول.»[1].

وهل تمسك البشرية مصيرها بيدها وتسير بأمان على طريق التقدم والحضارة؟ إن رايت ميلز (Milles K. R.) فى كتابه (أسباب الحرب العالمية الثالثة) الصادر فى نيويورك عام 1958، يقول أن على البشرية مراقبة مصيرها. ويلخص رأيه فى السلام والحرب على الشكل التالى:

«إن الجديث عن السلام دون الحديث عن وسائل الحرب إنما هو فى الحقيقة نوع من البلاهة... وطالما أن البشر يريدون السلام، فينبغى لهم أن يتأكدو من أن هذه الوسائل تستخدم من أجل تحقيق السلام، وإنها لا تخصص للركض والاندفاع نحو الحرب»[2].

وهكذا، فقد أصبح السلام اليوم شأناً عالمياً يهم الدول والمنظمات

---

(1) د. المجذوب . المرجع السابق. ص 152.

(2) راجع: الحرب والسلام. المرجع السابق. ص 310 ـ 312.

الدولية والإقليمية، كما يهم الأمم والشعوب. فهو عملية دينامية تستوجب النضال الدائم من أجل تحقيقه على اعتبار أنه عملية لم تكتمل بعد[1].

وفى ظل الظروف الراهنة لتطور السياسة الدولية، هل يقع السلام فقط على عاتق الأمم المتحدة كأداة رئيسية لضمانه؟ وهل يقوم فقط على احترام قواعد وأحكام النظام القانونى الدولى؟

يقول فروند إن «السلام لا يقوم فقط على النظام القانونى، بل له أيضاً أساسه فى ميزان القوى، سواء أكان على صعيد السلام الداخلى أم السلام بين الدول... و[بالتالى] يجب التفاوض دائماً حول السلام... ويجب حمايته باستمرار. [من هنا] تبرز الميزة الثانية، وهى الأمن، [حيث] العيش بسلام يستدعى العيش أيضاً بأمان... ولهذا كانت البشر والمجتمعات تبحث دائماً عن ملجأ فى الغابات والمغاور. وبنوا الأسوار والحصون حول مساكنهم، وشيدوا القصور والقلاع والتحصينات. وحددوا بلدانهم. بنتيجة وفاق وأمن هما شرطان لا ينفصلان لحماية السلام»[2].

وعليه، فمن «أجل ضمان السلام الخارجى أو الأمن أبرمت الشعوب مواثيق ومعاهدات واتفاقيات مع جيرانها... إذ ليس أفضل من هذه الأمور حتى الآن لصيانة وحماية السلام»[3].

ولكن الوثيقة الخضراء الكبرى بوصفها وثيقة لحقوق الإنسان كإنسان وليس كليبى أو أجنبى.. تتخطى من بعيد، وتتعدى ميزان القوى والاتفاقيات والمعاهدات لحماية السلام. إن إنسان الوثيقة الخضراء يؤمن بالسلام ويعمل له، على أساس أنه حق من حقوقه الملزمة له ولغيره. إن حماية السلام لا تنبع من الاتفاقيات التى يختتم بها فروند تحليله فى

---

(1) فى هذا الإطار لابد من ذكر عبارة نابليون التى تقول: «إن الحرب دون سياسة أمر مستحيل ولكن السياسة دون حرب أمر مطلوب لبناء البشرية».

(2) راجع فروند المرجع السابق. ص 355 ـ 356.

(3) المرجع السابق. ص 356.

سوسيولوجية النزاع، بل تنبع من الإنسان ذاته بفعل إيمانه بالسلام الذى هو الكفيل بتحقيق رخاء ورفاهية الأمم والأفراد. وبالتالى جعلت الوثيقة السلام حقاً من حقوق الإنسان يقترب من الحقوق الطبيعية أو يتعداها. إن بناء السلام وتشييده يرتبط بالنضال من أجل إقامة الديمقراطية فى المجتمعات، ووضع حد لشقاء الإنسان واستغلاله. ولا يتحقق إلا بتعميم الديمقراطية المتلازمة مع السلام، وحمايته لا تتم إلا من خلالها.

وعلى هذا الأساس يعمل المجتمع الجماهيرى على إشاعة الديمقراطية والسلام الديمقراطى، ويدعو مجتمع المدينة الفاضلة الذى هو مجتمع الفضيلة والقيم النبيلة[1] إلى تقديس «المثل والقيم الإنسانية تطلعاً إلى مجتمع إنسانى بلا عدوان ولا حروب ولا استغلال ولا إرهاب، لا كبير فيه ولا صغير، كل الأمم، والشعوب، والقوميات لها الحق فى العيش بحرية وفق اختياراتها، ولها حقها فى تقرير مصيرها...». هذا ما جاء فى المادة 16 من الوثيقة، التى لم تكتف بذلك، بل اعتبرت أن «أبناء المجتمع الجماهيرى، يرفضون التفرقة بين البشر بسبب لونهم، أو جنسهم، أو دينهم، أو ثقافتهم.»، كما ورد فى المادة 17 منها.

لقد ربطت الوثيقة مبدأ السلام بمبدأ الحرية ومبدأ الكفاح الجماعى للشعوب، ففى المادة 18 نصت على أن «أبناء المجتمع الجماهيرى يحمون الحرية، ويدافعون عنها فى أى مكان من العالم، ويناصرون المضطهدين من أجلها، ويحرضون الشعوب على مواجهة الظلم، والعسف، والاستغلال، والاستعمار، ويدعونها إلى مقاومة الإمبريالية، والعنصرية، والفاشية، وفق مبدأ الكفاح الجماعى للشعوب ضد أعداء الحرية».

---

(1) لقد جاء فى السجل القومى، المجلد 11، ص 818، إن «الجماهيرية أو المدينة الفاضلة فكرة بالغة القدم طالما حلمت بها البشرية وتكلم عنها جان جاك روسو وروبسبيير فى الثورة الفرنسية وكثير من المفكرين والمفسرين مثل أبو بكر الأصم، وربما الفارابى. كل هؤلاء تخيلوها بشكل أو بآخر، وأتينا حققتها فى يوم من الأيام. وقد استطعنا أن نستخلص من كفاح البشرية الدرس المستفاد والنتيجة . فكفاح البشرية هو الذى صاغ الجماهيرية والكتاب الأخضر».

جدول رقم (1)

خسائر الحروب من القتلى والوفيات من الجنـود والضباط موزعة على القرون[1]

القرن	عدد الضحايا (بالملايين)	عدد السنوات	المعدل السنوى (بالآلاف)
القرن السابع عشر	3,3	100	33
القرن الثامن عشر	5,2	100	52
القرن التاسع عشر	5,5	100	55
القرن العشرون	28	70	400
المجموع	42	370	540

(1) المرجع. الحروب والسكان. المرجع السابق. ص 274.

جدول رقم (2)

تقدير عدد القتلى والوفيات بين الجنود والضباط موزعة على الحروب والسنوات[1].

أهم الحروب	السنة	القتلى والوفيات من العسكريين بالآلاف	
		تقدير أول	تقدير آخر
حرب الثلاثين عاماً	1648 - 1618	180	600
المجموع الكلى لحروب القرن 17	1699 - 1600	550	3300
حرب الشمال	1721 - 1700	70	300
حرب الوراثة الإسبانية	1713 - 1701	235	700
حرب الوراثة النمساوية	1748 - 1741	120	450
حرب السبع سنوات	1763 - 1756	140	550
الحرب الروسية التركية	—	275	—
الحروب الثورية الفرنسية	1800 - 1792	290	1100
المجموع الكلى لحروب القرن 18	مئة سنة	1130	3100
حروب نابليون	1815 - 1805	560	2105
الحرب الروسية التركية	1812 - 1806	—	225
الحرب الروسية التركية	1829 - 1828	25	205
حرب القرم	1856 - 1853	53	309
الحرب الإيطالية	1859	10	—
الحرب النمساوية البروسية	1866	11	—
الحرب الأهلية الأميركية	1865 - 1860	134	538
الحرب الفرنسية البروسية	1871 - 1870	57	188
الحرب الروسية التركية	1878 - 1877	34	190
حروب أوروبية أخرى	—	10	—
مجموع حروب القرن 19	مئة سنة	894	3760

(1) المرجع: الحروب والسكان. المرجع السابق. ص 49 ـ 50 للتقدير الأول، وص 277 للتقدير الآخر.

أهم الحروب	السنة	القتلى والوفيات من العسكريين بالآلاف	
		تقدير أول	تقدير آخر
الحرب الروسية اليابانية	1904 - 19,5	81	139
حرب البلقان	1912 - 1913	122	244
الحرب العالمية الأولى	1914 - 1918	—	9442
الحرب الأهلية الروسية	1918 - 1922	—	800
الحرب الأهلية الإسبانية	1936 - 1939	—	450
الحرب العالمية الثانية	1939 - 1945	—	22000
مجموع حروب القرن 20 حتى 1945	إثنتان وأربعون	203 سنة	40515

جدول رقم (3)

تطور القوى النووية لكل من الولايات المتحدة الأميركية والاتحاد السوفياتي بين عام 1964 وعام 1974[1].

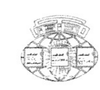
الدولة	صاروخ عابر للقارات		صاروخ محمول على غواصات		قاذفة صواريخ	
	1964	1974	1964	1974	1964	1974
الولايات المتحدة الأميركية	834	1054	416	856	630	457
الاتحاد السوفياتي	200	1575	120	720	190	140

فهرس



* من حقوق الإنسان الطبيعية *

حرية ممارسة السلطة وتقرير مصيره في المؤتمرات الشعبية الأساسية.
المواطنة والانتماء القومي حق مقدس للإنسان..
الملكية الخاصة الناتجة عن جهد الإنسان مقدسة مهما تراكمت..
كل إنسان حر في الانتفاع بالأرض حسب جهده ودون استغلال الآخرين فالأرض ليست ملكاً لأحد..
الانضمام إلى المؤتمرات والروابط والاتحادات والجمعيات المهنية والحرفية والعلمية..
المعرفة حق طبيعي لكل إنسان والمجتمع ملزم بتوفير كافة أنواع المعارف..
علاقة الإنسان بربه علاقة خاصة ومباشرة..
الإنسان ذو خصوصيات لا يجوز التدخل فيها..



المركز العالمي لدراسات وأبحاث الكتاب الأخضر
هاتف: 40705 - 45565 - 45594
مبرق: GREEN BOOK 20668 - 20032